MDCXL

Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur

SCHOPENHAUER

Cotta'sche

Bibliothek der Weltlitteratur.

MDCXL

Enthält
die klassischen Dichterwerke
Deutschlands, Englands, Frankreichs, Italiens, Spaniens, Schwedens u. s. w., sowie
des Altertums in Originalausgaben und
guten Uebersetzungen, ferner die Briefwechsel
unsrer deutschen Dichterfürsten.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

Vierter Band.

Inhalt:

Kritik der Kantischen Philosophie. — Ergänzungen zum 1. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Nachfolger.

(1894)

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Kritik

der

Kantischen Philosophie.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire.

Es ist viel leichter in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen, als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist eben das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meisterstück eines wahrhaft großen Geistes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das gesamte Menschengeschlecht sein, so sehr, daß nicht zu berechnen ist, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern sein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieses allemal: weil, so gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es selbst entstanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, sich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung dieser Art kann nicht plötzlich eintreten, wegen des weiten Abstandes zwischen dem Genius und der gewöhnlichen Menschheit. Die Erkenntnis, welche jener eine in einem Menschenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt schöpfte, gewann und andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht sofort das Eigentum der Menschheit werden; weil diese nicht einmal so viel Kraft zum Empfangen hat, wie jener zum Geben. Sondern, selbst nach überstandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unsterblichen schon bei der Geburt das Leben streitig machen und das Heil der Menschheit im Keime ersticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen), muß jene Erkenntnis sodann erst die Umwege unzähliger falscher Auslegungen und schiefer Anwendungen durchwandern, muß die Versuche der Vereinigung mit alten Irrtümern überstehen und so im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geschlecht ihr

entgegenwächst, welches allmählich, aus tausend abgeleiteten Kanälen, den Inhalt jener Quelle, schon in der Jugend, teilweise empfängt, nach und nach assimiliert und so der Wohlthat teilhaft wird, welche, von jenem großen Geiste aus, der Menschheit zufließen sollte. So langsam geht die Erziehung des Menschengeschlechts, des schwachen und zugleich widerspenstigen Zöglings des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererst durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einst der Zeitgeist selbst, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgestaltet, im Wichtigsten und Innersten verändert, von der Gewalt jenes Riesengeistes lebendiges Zeugnis ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermessen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kassandra übernehmen. Nur sei es mir, infolge des Gesagten, vergönnt, Kants Werke als noch sehr neu zu betrachten, während heutzutage viele sie als schon veraltet ansehen, ja, als abgethan beiseite gelegt, oder, wie sie sich ausdrücken, hinter sich haben, und andere, dadurch dreist gemacht, sie gar ignorieren und, mit eiserner Stirn, unter den Voraussetzungen des alten realistischen Dogmatismus und seiner Scholastik, von Gott und der Seele weiterphilosophieren; — welches ist, wie wenn man in der neuern Chemie die Lehren der Alchimisten geltend machen wollte. — Uebrigens bedürfen Kants Werke nicht meiner schwachen Lobrede, sondern werden selbst ewig ihren Meister loben und, wenn vielleicht auch nicht in seinem Buchstaben, doch in seinem Geiste, stets auf Erden leben.

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächsten Erfolg seiner Lehren, also auf die Versuche und Hergänge im Gebiete der Philosophie, während des seitdem verflossenen Zeitraums; so bestätigt sich uns ein sehr niederschlagender Ausspruch Goethes: „Wie das Wasser, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zusammenstürzt; so schließt sich auch der Irrtum, wenn vorzügliche Geister ihn beiseite gedrängt und sich Platz gemacht haben, hinter ihnen sehr geschwind wieder naturgemäß zusammen." (Dichtung und Wahrheit, Teil 3, S. 521.) Jedoch ist dieser Zeitraum nur eine Episode gewesen, die, den oben erwähnten Schicksalen jeder neuen und großen Erkenntnis beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe ist, indem die so anhaltend aufgetriebene Seifenblase doch endlich platzt. Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und

ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehen sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in diesem Anhange zu meinem Werke beabsichtige, ist eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demselben dargestellten Lehre, insofern sie in vielen Punkten mit der Kantischen Philosophie nicht übereinstimmt, ja ihr widerspricht. Eine Diskussion hierüber ist aber notwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einfluß dieser steht, sie notwendig voraussetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwickelung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine desungeachtet vorhandenen Widersprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denselben Punkten des Irrtums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in diesem Anhange durchaus polemisch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernst und mit aller Anstrengung: denn nur so kann es geschehen, daß der Irrtum, welcher Kants Lehre anklebt, sich abschleife, und die Wahrheit derselben desto heller scheine und sicherer bestehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant sich auch auf seine Schwächen und Fehler erstrecke, und daß ich daher diese nicht anders, als mit der behutsamsten Schonung aufdecken sollte, wobei mein Vortrag durch die Umschweife schwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es solcher Schonung, weil die menschliche Schwäche auch die gerechteste Widerlegung eines Irrtums nur unter Besänftigungen und Schmeicheleien und selbst so schwer erträgt, und ein Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menschheit doch zum wenigsten verdient, daß man auch seine menschliche Schwäche schone, um ihm keinen Schmerz zu verursachen. Der Tote aber hat diese Schwäche abgeworfen: sein Verdienst steht fest: von jeder Ueberschätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müssen davon gesondert, unschädlich gemacht und dann der Vergessenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzustimmenden Polemik gegen Kant ganz allein seine Fehler

und Schwächen im Auge, stehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen schonungslosen Vertilgungskrieg gegen sie, stets darauf bedacht, nicht sie schonend zu bedecken, sondern sie vielmehr in das hellste Licht zu stellen, um sie desto sicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indessen auch in den Augen anderer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich sein Hauptverdienst, wie es in meinen Augen erscheint, kurz ausspreche, und zwar von so allgemeinen Gesichtspunkten aus, daß ich nicht genötigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widersprechen habe.

Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, — auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können. Auf diesen Weg geführt wurde er durch Locke (siehe Prolegomena zu jeder Metaph., § 13, Anm. 2). Dieser hatte nachgewiesen, daß die sekundären Eigenschaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als auf die Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an sich selbst, nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenschaften, d. h. solche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit voraussetzen, also Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Zahl, Beweglichkeit beilegte. Allein diese leicht zu findende Lockesche Unterscheidung, welche sich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichsam nur ein jugendliches Vorspiel der Kantischen. Diese nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles das, was Locke als qualitates primarias, d. h. Eigenschaften des Dinges an sich selbst, gelten gelassen hatte, für ebenfalls nur der Erscheinung desselben in unserm Auffassungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen desselben, Raum, Zeit und Kausalität, von uns a priori erkannt werden. Also hatte Locke vom Dinge an sich den Anteil, welchen

die Sinnesorgane an der Erscheinung desselben haben, abgezogen; Kant aber zog nun noch den Anteil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter diesem Namen) ab; wodurch jetzt die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich eine unendlich größere Bedeutung und einen sehr viel tiefern Sinn erhielt. Zu diesem Zwecke mußte er die große Sonderung unserer Erkenntnis a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollständigkeit, noch mit deutlichem Bewußtsein geschehen war: demnach ward nun dieses der Hauptstoff seiner tiefsinnigen Untersuchungen. — Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß Kants Philosophie zu der seiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erstens, eine bestätigende und erweiternde zu der Lockes, wie wir soeben gesehen haben; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Humes, welche man am deutlichsten ausgesprochen findet in der Vorrede zu den „Prolegomena“ (dieser schönsten und faßlichsten aller Kantischen Hauptschriften, welche viel zu wenig gelesen wird, da sie doch das Studium seiner Philosophie außerordentlich erleichtert); drittens, eine entschieden polemische und zerstörende zur Leibniz-Wolffischen Philosophie. Alle drei Lehren soll man kennen, ehe man zum Studium der Kantischen Philosophie schreitet. — Ist nun, laut obigem, die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, also die Lehre von der gänzlichen Diversität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantischen Philosophie; so gibt die bald nachher auftretende Behauptung der absoluten Identität dieser beiden einen traurigen Beleg zu dem früher erwähnten Ausspruche Goethes; um so mehr, als sie sich auf nichts stützte, als auf die Windbeutelei intellektualer Anschauung, und demgemäß nur eine, unter dem Imponieren durch vornehme Miene, Bombast und Gallimathias maskierte Rückkehr zur Roheit der gemeinen Ansicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den noch gröbern Unsinn des plumpen und geistlosen Hegel. — Wie nun also Kants, auf die oben dargelegte Weise gefaßte Sonderung der Erscheinung vom Dinge an sich in ihrer Begründung an Tiefsinn und Besonnenheit alles, was je dagewesen, weit übertraf; so war sie auch in ihren Ergebnissen unendlich folgenreich. Denn ganz aus sich selbst, auf eine völlig neue Weise, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon un-

ermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei, und sei auch nicht, und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntnis, als ein Wahn. Dies ist es auch, was er in der schon im dritten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigsten Stelle aller seiner Werke, dem Anfange des siebenten Buches der Republik mythisch ausspricht, indem er sagt, die Menschen, in einer finstern Höhle festgekettet, sähen weder das echte ursprüngliche Licht, noch die wirklichen Dinge, sondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an diesem Feuer vorüberziehen: sie meinten jedoch, die Schatten seien die Realität, und die Bestimmung der Succession dieser Schatten sei die wahre Weisheit. — Dieselbe Wahrheit, wieder ganz anders dargestellt, ist auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts anderes verstanden wird, als was Kant die Erscheinung, im Gegensatze des Dinges an sich nennt: denn das Werk der Maja wird eben angegeben als diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein, der optischen Illusion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menschliche Bewußtsein umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen, daß es sei, als daß es nicht sei. — Kant nun aber drückte nicht allein dieselbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weise aus, sondern machte sie, mittelst der ruhigsten und nüchternsten Darstellung, zur erwiesenen und unstreitigen Wahrheit; während sowohl Platon, als die Inder, ihre Behauptungen bloß auf eine allgemeine Anschauung der Welt gegründet hatten, sie als unmittelbaren Ausspruch ihres Bewußtseins vorbrachten, und sie mehr mythisch und poetisch, als philosophisch und deutlich darstellten. In dieser Hinsicht verhalten sie sich zu Kant, wie die Pythagoreer Hiketas, Philolaos und Aristarch, welche schon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. Solche deutliche Erkenntnis und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst. Er brachte dieselbe dadurch zu stande, daß er die ganze Maschinerie unsers Erkenntnisvermögens, mittelst

welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zu stande kommt, auseinanderlegte und stückweise vorzeigte, mit bewunderungswerter Besonnenheit und Geschicklichkeit. Alle vorhergehende occidentalische Philosophie, gegen die Kantische als unsäglich plump erscheinend, hatte jene Wahrheit verkannt, und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erst Kant weckte sie plötzlich aus diesem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelssohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Gesetze, welche im Dasein, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Notwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das *Dasein selbst* abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist, d. h. erst anhebt, nachdem das Dasein, die Erfahrungswelt überhaupt, schon gesetzt und vorhanden ist; daß folglich diese Gesetze nicht unser Leitfaden sein können, wann wir an die Erklärung des Daseins der Welt und unserer selbst gehen. Alle früheren occidentalischen Philosophen hatten gewähnt, diese Gesetze, nach welchen die Erscheinungen aneinander geknüpft sind und welche alle, Zeit und Raum sowohl als Kausalität und Schlußfolge, ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zusammenfasse, wären absolute und durch gar nichts bedingte Gesetze, aeternae veritates, die Welt selbst wäre nur infolge und Gemäßheit derselben, und daher müsse nach ihrem Leitfaden das ganze Rätsel der Welt sich lösen lassen. Die zu diesem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisiert, dienten eigentlich nur, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Platon, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben, sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen, und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen: d. h., mit einem Wort, die Träumer noch fester einzuschläfern. Kant zeigte jene Gesetze, und folglich die Welt selbst, als durch die Erkenntnisweise des Subjekts bedingt; woraus folgte, daß, so weit man auch am Leitfaden jener weiter forschte und weiter schlösse, man in der Hauptsache, d. h. in der Erkenntnis des Wesens der Welt an sich und außer der Vorstellung, keinen Schritt vorwärts käme, sondern nur sich so bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch sämtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß wenn sie nur recht lange geradeaus gingen, sie zu der Welt Ende

gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umsegelt und gezeigt, daß, weil sie rund ist, man durch horizontale Bewegung nicht hinaus kann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich sei. Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei.

Dies alles nun aber beruht auf dem fundamentalen Unterschiede zwischen dogmatischer und kritischer, oder Transcendental-Philosophie. Wer sich diesen deutlich machen und an einem Beispiel vergegenwärtigen will, kann es in aller Kürze, wenn er, als Specimen der dogmatischen Philosophie, einen Aufsatz von Leibniz durchliest, welcher den Titel „De rerum originatione radicali“ führt und zum erstenmale gedruckt ist in der Ausgabe der philosophischen Werke Leibnizens von Erdmann, Bd. 1, S. 147. Hier wird nun so recht in realistisch-dogmatischer Weise, unter Benutzung des ontologischen und des kosmologischen Beweises, der Ursprung und die vortreffliche Beschaffenheit der Welt a priori dargethan, auf Grund der veritatum aeternarum. — Nebenher wird auch einmal eingestanden, daß die Erfahrung das gerade Gegenteil der hier demonstrierten Vortrefflichkeit der Welt aufweise, darauf aber der Erfahrung bedeutet, sie verstehe nichts davon und solle das Maul halten, wenn Philosophie a priori geredet hat. — Als Widersacher dieser ganzen Methode nun ist mit Kant die kritische Philosophie aufgetreten, welche gerade die, allem solchem dogmatischen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Ursprunge derselben nachforscht und ihn sodann findet im menschlichen Kopf, woselbst nämlich sie aus den diesem eigentümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffassung einer objektiven Welt in sich trägt, erwachsen. Hier also, im Gehirn, ist der Steinbruch, welcher das Material zu jenem stolzen dogmatischen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus sich gründete, hinausgehen mußte, um diese selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ist sie Transcendental-Philosophie geworden. Aus dieser ergibt sich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße Erscheinung desselben ist, bedingt durch eben jene Formen,

die a priori im menschlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntnis, daß die Erscheinung die Welt als Vorstellung und das Ding an sich der Wille sei. Aber er zeigte, daß die erscheinende Welt ebensosehr durch das Subjekt, wie durch das Objekt bedingt sei, und indem er die allgemeinsten Formen ihrer Erscheinung, d. i. der Vorstellung, isolierte, that er dar, daß man diese Formen nicht nur vom Objekt, sondern ebensowohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach übersehe, weil sie eigentlich zwischen Objekt und Subjekt die beiden gemeinsame Grenze sind, und er schloß, daß man durch das Verfolgen dieser Grenze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Wesen der Welt, das Ding an sich erkenne.

Er leitete das Ding an sich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, sondern mittelst einer Inkonsequenz, die er durch häufige und unwiderstehliche Angriffe auf diesen Hauptteil seiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntnis, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte: dieses ist der zweite Hauptgesichtspunkt für sein Verdienst.

Als den dritten können wir ansehen den völligen Umsturz der scholastischen Philosophie, mit welchem Namen ich hier im allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Augustinus anfangende und dicht vor Kant schließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholastik ist doch wohl der von Tennemann sehr richtig angegebene, die Vormundschaft der herrschenden Landesreligion über die Philosophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeschriebenen Hauptdogmen zu beweisen und auszuschmücken: die eigentlichen Scholastiker, bis Suarez, gestehen dies unverhohlen: die folgenden Philosophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeständlich. Man läßt die scholastische Philosophie nur bis etwan hundert Jahre vor Cartesius gehen und dann mit diesem eine ganze neue Epoche des freien, von aller positiven Glaubenslehre unabhängigen

Forschens anfangen; allein ein solches ist in der That dem Cartesius und seinen Nachfolgern*) nicht beizulegen, sondern nur ein Schein davon und allenfalls ein Streben danach. Cartesius war ein höchst ausgezeichneter Geist, und hat, wenn man seine Zeit berücksichtigt, sehr viel geleistet. Setzt man aber diese Rücksicht beiseite, und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Fesseln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forschens; so muß man finden, daß er mit seiner des rechten Ernstes noch entbehrenden und daher so schnell und so schlecht sich wieder gebenden Skepsis, zwar die Miene macht, als ob er alle Fesseln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einemmale abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um sie sogleich wieder aufzunehmen und desto fester zu halten; und ebenso alle seine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbstdenker dieses Schlages ist daher Goethes Vers:

„Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.“ —

---

*) Bruno und Spinoza sind hier ganz auszunehmen. Sie stehen jeder für sich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Weltteil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Dasein und Sterben in diesem Occident gleicht dem einer tropischen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geistesheimat waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten sie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Gesinnten. — Bruno drückt in folgenden Versen, mit denen er das Buch Della causa, principio ed uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröffnet, deutlich und schön aus, wie einsam er sich in seinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung seines Schicksals, welche ihn zaudern ließ seine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geistern so starke Trieb zur Mitteilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Saeclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Iovem.

Wer diese seine Hauptschrift, wie auch seine übrigen, früher so seltenen, jetzt, durch eine deutsche Ausgabe, jedem zugänglichen italienischen Schriften liest, wird mit mir finden, daß unter allen Philosophen er allein dem Platon in etwas sich nähert, in Hinsicht auf die starke Beigabe poetischer Kraft und Richtung neben der philosophischen, und solche eben auch besonders dramatisch zeigt. Das zarte, geistige, denkende Wesen, als welches er uns aus dieser seiner Schrift entgegentritt, denke man sich unter den Händen roher, wütender Pfaffen als seiner Richter und Henker, und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, so daß die Nachwelt, deren Fluch jene teuflischen Fanatiker treffen sollte, jetzt schon die Mitwelt ist.

Kant hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob er es auch nur so meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugestanden war, weil man schon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten stehen, nur das Nachsehen und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant also wagte es, aus seiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich so oft bewiesenen Dogmen darzuthun. Die spekulative Theologie und die mit ihr zusammenhängende rationale Psychologie empfingen von ihm den Todesstreich. Seitdem sind sie aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armseliger Philosophie-Professor die Furcht seines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit sein läßt. Die Größe dieses Verdienstes Kants kann nur der ermessen, welcher den nachteiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwissenschaft, wie auf Philosophie, in allen, selbst den besten Schriftstellern des 17. und 18. Jahrhunderts beachtet hat. In den deutschen naturwissenschaftlichen Schriften ist die seit Kant eingetretene Veränderung des Tones und des metaphysischen Hintergrundes auffallend: vor ihm stand es damit, wie noch jetzt in England. — Dieses Verdienst Kants hängt damit zusammen, daß das besinnungslose Nachgehen den Gesetzen der Erscheinung, das Erheben derselben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erscheinung zum eigentlichen Wesen der Welt, kurz, der in seinem Wahn durch keine Besinnung gestörte Realismus in aller vorhergegangenen Philosophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrschend gewesen war. Berkeley, der, wie vor ihm auch schon Malebranche, das Einseitige, ja Falsche desselben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzustoßen, weil sein Angriff sich auf einen Punkt beschränkte. Kanten also war es vorbehalten, der idealistischen Grundansicht, welche im ganzen nicht islamisierten Asien, und zwar wesentlich, sogar die der Religion ist, in Europa wenigstens in der Philosophie zur Herrschaft zu verhelfen. Vor Kant also waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns, u. s. f.

Auch die Ethik war von jener realistischen Philosophie nach den Gesetzen der Erscheinung, die sie für absolute, auch vom Dinge an sich geltende hielt, behandelt worden, und

daher bald auf Glückseligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltschöpfers, zuletzt auf den Begriff der Vollkommenheit gegründet, welcher an und für sich ganz leer und inhaltslos ist, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erst von den Dingen, auf welche sie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen sein" nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgesetzten und gegebenen Begriff entsprechen", der also vorher aufgestellt sein muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl ist und folglich allein ausgesprochen gar nichts sagt. Will man nun aber etwan dabei den Begriff der „Menschheit" zur stillschweigenden Voraussetzung machen und demnach zum Moralprinzip setzen nach vollkommener Menschheit zu streben; so sagt man damit eben nur: „Die Menschen sollen sein wie sie sein sollen" — und ist so klug wie zuvor. „Vollkommen" nämlich ist beinahe nur das Synonym von „vollzählig", indem es besagt, daß in einem gegebenen Fall, oder Individuo, alle die Prädikate, welche im Begriff seiner Gattung liegen, vertreten, also wirklich vorhanden sind. Daher ist der Begriff der „Vollkommenheit", wenn schlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort, und ebenso das Gerede vom „allervollkommensten Wesen" u. dgl. m. Das alles ist bloßer Wortkram. Nichtsdestoweniger war im vorigen Jahrhundert dieser Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit eine kurrente Münze geworden; ja, er war die Angel, um welche sich fast alles Moralisieren und selbst Theologisieren drehte. Jeder führte ihn im Munde, so daß zuletzt ein wahrer Unfug damit getrieben wurde. Selbst die besten Schriftsteller der Zeit, z. B. Lessingen, sehen wir auf das beklagenswerteste in den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten verstrickt und sich damit herumschlagen. Dabei mußte doch jeder irgend denkende Kopf wenigstens dunkel fühlen, daß dieser Begriff ohne allen positiven Gehalt ist, indem er, wie ein algebraisches Zeichen, ein bloßes Verhältnis in abstracto andeutet. — Kant, wie schon gesagt, sonderte die unleugbare große ethische Bedeutsamkeit der Handlungen ganz ab von der Erscheinung und deren Gesetzen, und zeigte jene als unmittelbar das Ding an sich, das innerste Wesen der Welt betreffend, wogegen diese, d. h. Zeit und Raum, und alles, was sie erfüllt und in ihnen nach dem Kausalgesetz sich ordnet, als bestand- und wesenloser Traum anzusehen sind.

Dieses Wenige und keineswegs den Gegenstand Erschöpfende mag hinreichen als Zeugnis meiner Anerkennung der großen Verdienste Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung, und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienste jedem ins Gedächtnis zurückzurufen, der mir in der nachsichtslosen Aufdeckung seiner Fehler, zu welcher ich jetzt schreite, folgen will.

Daß Kants große Leistungen auch von großen Fehlern begleitet sein mußten, läßt sich schon bloß historisch ermessen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philosophie bewirkte, und der Scholastik, die, im angegebenen weitern Sinn verstanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philosophie zu beginnen — doch der unmittelbare Erfolg seines Auftretens fast nur negativ, nicht positiv war, indem, weil er nicht ein vollständiges neues System aufstellte, an welches seine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch sich hätten halten können, alle zwar merkten, es sei etwas sehr Großes geschehen, aber doch keiner recht wußte was. Sie sahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philosophie ein fruchtloses Träumen gewesen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte; aber woran sie sich nun halten sollten, wußten sie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfnis war eingetreten: die allgemeine Aufmerksamkeit, selbst des größern Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die sich auch im ungünstigsten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, schwache, ungereimte, ja mitunter tolle Versuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch seine Aufmerksamkeit schenkte und mit großer Geduld, wie sie nur in Deutschland zu finden, lange sein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einst in der Natur hergegangen sein, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechselt hatten, und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit sich und mit den übrigen harmonierender Formen

herausbringen konnte: seltsame monströse Organisationen traten hervor, die mit sich selbst und untereinander disharmonierend, nicht lange bestehen konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reste es eben sind, die das Andenken jenes Schwankens und Versuchens der sich neu gestaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philosophie eine jener ganz ähnliche Krisis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir alle wissen, läßt schon schließen, daß sein Verdienst nicht vollkommen, sondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einseitig gewesen sein müsse. Diesen Mängeln wollen wir jetzt nachspüren.

Zuvörderst wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Absicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. — Kant stellte sich auf den Standpunkt seiner Vorgänger, der dogmatischen Philosophen, und ging demgemäß mit ihnen von folgenden Voraussetzungen aus. 1. Metaphysik ist Wissenschaft von demjenigen, was jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2. Ein solches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundsätzen, die selbst erst aus der Erfahrung geschöpft sind (Prolegomena, § 1); sondern nur das, was wir vor, also unabhängig von aller Erfahrung wissen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. — 3. In unserer Vernunft sind wirklich einige Grundsätze der Art anzutreffen: man begreift sie unter dem Namen Erkenntnisse aus reiner Vernunft. — So weit geht Kant mit seinen Vorgängern zusammen; hier aber trennt er sich von ihnen. Sie sagen: „Diese Grundsätze, oder Erkenntnisse aus reiner Vernunft, sind Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: sie stehen über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten stand." Kant sagt: es sind bloße Formen unsers Intellekts, Gesetze, nicht des Daseins der Dinge, sondern unserer Vorstellungen von ihnen, gelten daher bloß für unsere Auffassung der Dinge, und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es, laut Art. 1, abgesehen war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieser Erkenntnisformen, da sie nur auf dem subjektiven Ursprung derselben beruhen

kann, schneidet uns die Erkenntnis des Wesens an sich der Dinge auf immer ab und beschränkt uns auf eine Welt von bloßen Erscheinungen, so daß wir nicht einmal a posteriori, geschweige a priori, die Dinge erkennen können, wie sie an sich selbst sein mögen. Demnach ist die Metaphysik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber ist hier Kant völlig siegreich; daher haben alle seitdem aufgetretenen dogmatischen Versuche ganz andere Wege einschlagen müssen, als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich, der ausgesprochenen Absicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingestehen müssen, daß die allererste Grundannahme derselben eine petitio principii ist; sie liegt in dem (besonders Prolegomena, § 1, deutlich aufgestellten) Satz: „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen sein.“ Zur Begründung dieser Kardinalbehauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik. In Wahrheit aber verhält sich die Sache so: Die Welt und unser eigenes Dasein stellt sich uns notwendig als ein Rätsel dar. Nun wird ohne weiteres angenommen, daß die Lösung dieses Rätsels nicht aus dem gründlichen Verständnis der Welt selbst hervorgehen könne, sondern gesucht werden müsse in etwas von der Welt gänzlich Verschiedenem (denn das heißt „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus“); und daß von jener Lösung alles ausgeschlossen werden müsse, wovon wir irgendwie unmittelbare Kenntnis (denn das heißt mögliche Erfahrung, sowohl innere, wie äußere) haben können; dieselbe vielmehr nur in dem gesucht werden müsse, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelst Schlüssen aus allgemeinen Sätzen a priori, gelangen können. Nachdem man auf diese Art die Hauptquelle aller Erkenntnis ausgeschlossen und den geraden Weg zur Wahrheit sich versperrt hatte, darf man sich nicht wundern, daß die dogmatischen Versuche mißglückten und Kant die Notwendigkeit dieses Mißglückens darthun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphysik und Erkenntnis a priori als identisch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweisen müssen, daß der Stoff zur Lösung des Rätsels der Welt schlechterdings nicht in ihr

selbst enthalten sein könne, sondern nur außerhalb der Welt zu suchen sei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. So lange aber dies nicht bewiesen ist, haben wir keinen Grund, uns, bei der wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben, die inhaltsreichsten aller Erkenntnisquellen, innere und äußere Erfahrung, zu verstopfen, um allein mit inhaltsleeren Formen zu operieren. Ich sage daher, daß die Lösung des Rätsels der Welt aus dem Verständnis der Welt selbst hervorgehen muß; daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntnis ist; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnisquellen, die Lösung des Rätsels der Welt möglich ist; wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständnis der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseins zu erreichen. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphysischen Systeme umgestoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche was ich Kap. 17 der Ergänzungen zum ersten Buche über meine Methode gesagt habe. — So viel über den Kantischen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geistes, echter, fester Eigentümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter desselben läßt sich vielleicht treffend bezeichnen als eine g l ä n z e n d e T r o c k e n h e i t, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit fest zu fassen und herauszugreifen, dann sie mit größter Freiheit hin und her zu werfen vermag, zum Erstaunen des

Lesers. Dieselbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Aristoteles wieder, obwohl dieser viel einfacher ist. — Dennoch ist Kants Vortrag oft undeutlich, unbestimmt, ungenügend und bisweilen dunkel. Allerdings ist dieses letztere zum Teil durch die Schwierigkeit des Gegenstandes und die Tiefe der Gedanken zu entschuldigen; aber wer sich selber bis auf den Grund klar ist und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich schreiben, wird nie schwankende unbestimmte Begriffe aufstellen und zur Bezeichnung derselben aus fremden Sprachen höchst schwierige komplizierte Ausdrücke zusammensuchen, um solche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, sogar scholastischen Philosophie Worte und Formeln nahm, die er zu seinen Zwecken miteinander verband, wie z. B. „transcendentale synthetische Einheit der Apperception", und überhaupt „Einheit der Synthesis" allemal gesetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte. Ein solcher wird ferner nicht das schon einmal erklärte immer wieder von neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verstande, den Kategorien, der Erfahrung und anderen Hauptbegriffen. Ein solcher wird überhaupt nicht sich unablässig wiederholen und dabei doch in jeder neuen Darstellung des hundertmal dagewesenen Gedankens, ihm wieder gerade dieselben dunkeln Stellen lassen; sondern er wird einmal deutlich, gründlich, erschöpfend seine Meinung sagen, und dabei es bewenden lassen. Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam, sagt Cartesius in seinem fünften Briefe. Aber der größte Nachteil, den Kants stellenweise dunkler Vortrag gehabt hat, ist, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja, zu verderblicher Autorisation mißdeutet wurde. Das Publikum war genötigt worden einzusehen, daß das Dunkle nicht immer sinnlos ist; sogleich flüchtete sich das Sinnlose hinter den dunkeln Vortrag. Fichte war der erste, der dies neue Privilegium ergriff und stark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigstens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geist und ohne Redlichkeit überbot bald beide. Jedoch die größte Frechheit im Auftischen baren Unsinns, im Zusammenschmieren sinnleerer, rasender Wortgeflechte, wie man sie bis dahin nur in Tollhäusern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpesten allgemeinen Mystifikation, die je

gewesen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erscheinen und ein Denkmal deutscher Niaiserie bleiben wird. Vergeblich schrieb unterdessen Jean Paul seinen schönen Paragraphen „höhere Würdigung des philosophischen Tollseins auf dem Katheder und des dichterischen auf dem Theater“ (ästhetische Nachschule); denn vergeblich hatte schon Goethe gesagt:

„So schwätzt und lehrt man ungestört,
Wer mag sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.“

Doch kehren wir zu Kant zurück. Man kann nicht umhin einzugestehen, daß ihm die antike, grandiose Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philosophie hat keine Analogie mit der griechischen Baukunst, welche große, einfache, dem Blick sich auf einmal offenbarende Verhältnisse darbietet: vielmehr erinnert sie sehr stark an die gotische Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigentümlichkeit des Geistes Kants ist ein sonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um sie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und so immerfort, gerade wie an den gotischen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er, jener Neigung zuliebe, so weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkischen Gärtner, deren Werk symmetrische Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidalische und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken sind. Ich will dies mit Thatsachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit isoliert abgehandelt, dann diese ganze, Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten „der empirische Inhalt der Anschauung wird uns gegeben“, — gelangt er sofort, mit einem Sprunge, zur logischen Grundlage seiner ganzen Philosophie, zur Tafel der Urteile. Aus dieser deduziert er ein richtiges Dutzend Kategorien, symmetrisch unter vier Titeln abgesteckt, welche späterhin das furchtbare Bett des Prokrustes werden, in welches er alle Dinge der Welt und alles was im Menschen vorgeht gewaltsam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit scheuend und kein Sophisma

verschmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das erste, was aus ihr symmetrisch abgeleitet wird, ist die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft: nämlich Axiome der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Von diesen Grundsätzen sind die beiden ersten einfach; die beiden letzteren aber treiben symmetrisch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er Begriffe nennt; diese Grundsätze der Naturwissenschaft sind aber Urteile. Zufolge seines obersten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, ist jetzt an den Schlüssen die Reihe sich fruchtbar zu erweisen, und zwar thun sie dies wieder symmetrisch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den Verstand die Erfahrung, samt ihren Grundsätzen a priori, erwuchs; ebenso entstehen durch Anwendung der Schlüsse auf die Kategorien, welches Geschäft die Vernunft, nach ihrem angeblichen Prinzip das Unbedingte zu suchen, verrichtet, die Ideen der Vernunft. Dieses geht nun so vor sich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Obersätzen zu Schlüssen, welche letztere demgemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzusehen ist, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategorischen Schlußart die Idee der Seele, aus der hypothetischen die Idee der Welt, und aus der disjunktiven die Idee von Gott. In der mittelsten, der Idee der Welt, wiederholt sich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Thesen hervorbringen, von denen jede ihre Antithese zum symmetrischen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchst scharfsinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unsere Bewunderung; werden aber weiterhin dasselbe in seinem Fundament und in seinen Teilen gründlich untersuchen. — Doch müssen folgende Betrachtungen vorangeschickt werden.

Es ist zum Erstaunen, wie Kant, ohne sich weiter zu besinnen, seinen Weg verfolgt, seiner Symmetrie nachgehend, nach ihr alles ordnend, ohne jemals einen der so behandelten

Gegenstände für sich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntnis bloß in der Mathematik in Betrachtung nimmt, vernachlässigt er die übrige anschauliche Erkenntnis, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält sich allein an das abstrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Wert erst von der anschaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutsamer, allgemeiner, gehaltreicher ist, als der abstrakte Teil unserer Erkenntnis. Ja, er hat, und dies ist ein Hauptpunkt, nirgends die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis deutlich unterschieden, und eben dadurch, wie wir hernach sehen werden, sich in unauflösliche Widersprüche mit sich selbst verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem nichtssagenden „sie ist gegeben", macht er nun, wie gesagt, die logische Tafel der Urteile zum Grundstein seines Gebäudes. Aber hier besinnt er sich auch nicht einen Augenblick über das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Diese Formen der Urteile sind ja Worte und Wortverbindungen. Es sollte doch zuerst gefragt werden, was diese unmittelbar bezeichnen: es hätte sich gefunden, daß dies Begriffe sind. Die nächste Frage wäre dann gewesen nach dem Wesen der Begriffe. Aus ihrer Beantwortung hätte sich ergeben, welches Verhältnis diese zu den anschaulichen Vorstellungen, in denen die Welt dasteht, haben: da wäre Anschauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anschauung a priori, sondern auch wie ihr Gehalt, die empirische Anschauung, ins Bewußtsein kommt, hätte nun untersucht werden müssen. Dann aber hätte sich gezeigt, welchen Anteil hieran der Verstand hat, also auch überhaupt was der Verstand und was dagegen eigentlich die Vernunft sei, deren Kritik hier geschrieben wird. Es ist höchst auffallend, daß er dieses letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend bestimmt; sondern er gibt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zusammenhang es fordert, unvollständige und unrichtige Erklärungen von ihr; ganz im Widerspruch mit der oben beigebrachten Regel des Cartesius*). Z. B. S. 11; V, 24, der „Kritik der reinen Vernunft" ist sie das Ver-

*) Hier sei bemerkt, daß ich die „Kritik der reinen Vernunft" überall nach der Seitenzahl der ersten Auflage citiere, da in der Rosenkranzischen Ausgabe der gesamten Werke diese Seitenzahl durchgängig beigegeben ist: außerdem füge ich, mit vorgesetzter V, die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu; dieser sind alle übrigen, von der zweiten an, gleichlautend, also auch wohl in der Seitenzahl.

mögen der Prinzipien a priori; S. 299; V, 356, heißt es abermals, die Vernunft sei das Vermögen der Prinzipien und sie wird dem Verstande entgegengesetzt, als welcher das Vermögen der Regeln sei! Nun sollte man denken, zwischen Prinzipien und Regeln müsse ein himmelweiter Unterschied sein, da er berechtigt, für jede derselben ein besonderes Erkenntnisvermögen anzunehmen. Allein dieser große Unterschied soll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anschauung, oder durch die Formen des Verstandes, a priori erkannt wird, eine Regel sei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Prinzip. Auf diese willkürliche und unstatthafte Unterscheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330; V, 386, ist die Vernunft das Vermögen zu schließen: das bloße Urteilen erklärt er öfter (S. 69; V, 94) für das Geschäft des Verstandes. Damit sagt er nun aber eigentlich: Urteilen ist das Geschäft des Verstandes, so lange der Grund des Urteils empirisch, transcendental, oder metalogisch ist (Abhandlung über den Satz vom Grund, § 31, 32, 33); ist er aber logisch, als worin der Schluß besteht, so agiert hier ein ganz besonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnisvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr ist, S. 303; V, 360, wird auseinandergesetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verstandes wären, und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden; und als Beispiel wird angeführt, aus dem Satz: „Alle Menschen sind sterblich", sei die Folgerung: „Einige Sterbliche sind Menschen" noch durch den bloßen Verstand gezogen: hingegen diese: „Alle Gelehrte sind sterblich" erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker so etwas vorbringen konnte! S. 553; V, 581, ist mit einemmale die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen. S. 614; V, 642, besteht sie darin, daß wir von unseren Behauptungen Rechenschaft geben können: S. 643, 644; V, 671, 672, darin, daß sie die Begriffe des Verstandes zu Ideen vereinigt, wie der Verstand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen. S. 646; V, 674, ist sie nichts anderes, als das Vermögen das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der Verstand wird ebenfalls immer wieder von neuem erklärt: an sieben Stellen der „Kritik der reinen

Vernunft", S. 51; V, 75, ist er das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen. S. 69; V, 94, das Vermögen zu urteilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, fünfte Auflage, im allgemeinen das Vermögen der Erkenntnisse. S. 132; V, 171, das Vermögen der Regeln. S. 158; V, 197, aber wird gesagt: „er ist nicht nur das Vermögen der Regeln, sondern der Quell der Grundsätze, nach welchem alles unter Regeln steht"; und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengesetzt, weil diese allein das Vermögen der Prinzipien wäre. S. 160; V, 199, ist der Verstand das Vermögen der Begriffe: S. 302; V, 359, aber das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln.

Die von mir aufgestellten, festen, scharfen, bestimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten stets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnisvermögen werde ich nicht nötig haben gegen solche (obwohl sie von Kant ausgehen) wahrhaft konfuse und grundlose Reden darüber zu verteidigen. Ich habe diese nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant sein symmetrisches, logisches System verfolgt, ohne sich über den Gegenstand, den er so behandelt, genugsam zu besinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben sagte, ernstlich untersucht, inwiefern zwei solche verschiedene Erkenntnisvermögen, davon eines das Unterscheidende der Menschheit ist, sich zu erkennen geben, und was, gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philosophen, Vernunft und Verstand heiße; so hätte er auch nie, ohne weitere Autorität, als den in ganz anderem Sinne gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der Scholastiker, die Vernunft in eine theoretische und praktische zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Ebenso, bevor Kant Verstandesbegriffe (worunter er teils seine Kategorien, teils alle Gemeinbegriffe versteht) und Vernunftbegriffe (seine sogenannten Ideen) so sorgfältig sonderte und beide zum Material seiner Philosophie machte, die größtenteils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Ursprung aller dieser Begriffe handelt; — zuvor, sage ich, hätte er doch wahrlich untersuchen sollen, was denn überhaupt ein B e g r i f f sei. Allein auch diese so notwendige Untersuchung ist leider ganz unterblieben; was viel beigetragen hat zu der heillosen Vermischung intuitiver und abstrakter Erkenntnis, die ich bald nachweisen

werde. — Derselbe Mangel an hinlänglichem Besinnen, mit welchem er die Fragen überging: was ist Anschauung? was ist Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verstand? — ließ ihn auch folgende ebenso unumgänglich nötige Untersuchungen übergehen: was nenne ich den Gegenstand, den ich von der Vorstellung unterscheide? was ist Dasein? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrtum? — Aber er verfolgt, ohne sich zu besinnen oder umzusehen, sein logisches Schema und seine Symmetrie. Die Tafel der Urteile soll und muß der Schlüssel zu aller Weisheit sein.

Ich habe es oben als das Hauptverdienst Kants aufgestellt, daß er die Erscheinung vom Dinge an sich unterschied, diese ganze sichtbare Welt für Erscheinung erklärte und daher den Gesetzen derselben alle Gültigkeit über die Erscheinung hinaus absprach. Es ist allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus der einfachen, so nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt" ableitete, um so, schon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da ist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als bloße Erscheinung, die nicht an sich, nicht unbedingt existiert, darzustellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen dessen Verdienst Kant nicht gerecht ist, zum Grundstein seiner Philosophie gemacht und dadurch sich ein unsterbliches Andenken gestiftet, obwohl er selbst nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und sodann teils nicht verstanden, teils nicht genugsam beachtet wurde. Ich hatte, in meiner ersten Auflage, Kants Umgehen dieses Berkeleyschen Satzes aus einer sichtbaren Scheu vor dem entschiedenen Idealismus erklärt; während ich diesen andererseits in vielen Stellen der „Kritik der reinen Vernunft" deutlich ausgesprochen fand; und hatte demnach Kanten des Widerspruchs mit sich selbst geziehen. Auch war dieser Vorwurf gegründet, sofern man, wie es damals mein Fall war, die „Kritik der reinen Vernunft" bloß in der zweiten, oder den nach ihr abgedruckten fünf folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber später Kants Hauptwerk in der bereits selten gewordenen ersten Auflage

las, sah ich, zu meiner großen Freude, alle jene Widersprüche verschwinden, und fand, daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel „kein Objekt ohne Subjekt" gebraucht, doch, mit eben der Entschiedenheit wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorstellung des sie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z. B. S. 383 daselbst ohne Rückhalt sagt: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben." Aber die ganze Stelle von S. 348—392, in welcher Kant seinen entschiedenen Idealismus überaus schön und deutlich darlegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage supprimiert und dagegen eine Menge ihr widerstreitender Aeußerungen hineingebracht. Dadurch ist denn der Text der „Kritik der reinen Vernunft", wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 zirkuliert hat, ein verunstalteter und verdorbener geworden, und dieselbe ein sich selbst widersprechendes Buch gewesen, dessen Sinn eben deshalb niemanden ganz klar und verständlich sein konnte. Das Nähere hierüber, wie auch meine Vermutungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer solchen Verunstaltung seines unsterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Professor Rosenkranz, dessen Hauptstelle derselbe in seiner Vorrede zum zweiten Bande der von ihm besorgten Ausgabe der sämtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich also hier verweise. Infolge meiner Vorstellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Professor Rosenkranz sich bewogen gefunden, die „Kritik der reinen Vernunft" in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, indem er sie, in besagtem zweiten Bande, nach der ersten Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er sich um die Philosophie ein unschätzbares Verdienst erworben, ja das wichtigste Werk der deutschen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies soll man ihm nie vergessen. Aber keiner bilde sich ein, die „Kritik der reinen Vernunft" zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Text gelesen. Es ist meine Pflicht, dies hier entschieden und zu jedermanns Warnung auszusprechen.

Mit der in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ so deutlich ausgesprochenen, entschieden idealistischen Grundansicht steht jedoch die Art, wie Kant das Ding an sich einführt, in unleugbarem Widerspruch, und ohne Zweifel ist dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealistische Hauptstelle supprimierte, und sich geradezu gegen den Berkeleyschen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonsequenzen in sein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen desselben abhelfen zu können. Dieses ist bekanntlich die Einführung des Dinges an sich, auf die von ihm gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aenesidemus“ weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde. Die Sache läßt sich mit sehr wenigem deutlich machen. Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die Empfindung in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Kausalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unseres Intellekts, also subjektiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar subjektiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittelst dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjektive Form unseres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt sich als ein Ding an sich hineinbringen, oder als notwendige Voraussetzung darthun. Wirklich ist und bleibt die empirische Anschauung unsere bloße Vorstellung: es ist die Welt als Vorstellung. Zum Wesen an sich dieser können wir nur auf dem ganz anderartigen, von mir eingeschlagenen Wege, mittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseins, welches den Willen als das An-sich unserer eigenen Erscheinung kundgibt, gelangen: dann aber wird das Ding an sich ein von der Vorstellung und ihren Elementen toto genere Verschiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie gesagt, früh nachgewiesene, große Gebrechen

des Kantischen Systems in diesem Punkt ist ein Beleg zu dem schönen indischen Sprichwort: „Kein Lotus ohne Stengel." Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich ist hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an sich zur gegebenen Erscheinung. Auf diese letztere Weise aber mißverstand es Fichte; was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu thun war, sondern um Aufsehen, zur Beförderung seiner persönlichen Zwecke. Demnach war er dreist und gedankenlos genug, das Ding an sich ganz abzuleugnen und ein System aufzustellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das bloß Formale der Vorstellung, sondern auch das Materiale, der gesamte Inhalt derselben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urteilslosigkeit und Niaiserie des Publikums, welches schlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unsinniges Wischiwaschi für Beweise hinnahm; so daß es ihm glückte, die Aufmerksamkeit desselben von Kant auf sich zu lenken und der deutschen Philosophie die Richtung zu geben, in welcher sie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unsinnigen Hegelschen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den schon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis nicht gehörig gesondert hat, woraus eine heillose Konfusion entstanden ist, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anschaulichen Vorstellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen scharf getrennt, so würde er diese beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies ist nun leider nicht der Fall gewesen, obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, also vielleicht unerwartet ist. Sein „Objekt der Erfahrung", davon er beständig redet, der eigentliche Gegenstand der Kategorien, ist nicht die anschauliche Vorstellung, ist aber auch nicht der abstrakte Begriff, sondern von beiden verschieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, so unglaublich dies scheint, an Besonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit sich selbst ins reine zu kommen und sich und anderen deutlich zu erklären, ob sein „Gegenstand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu stande kommenden Erkenntnis", die an-

schauliche Vorstellung in Raum und Zeit (meine erste Klasse der Vorstellungen) ist, oder bloß der abstrakte Begriff. Ihm schwebt, so seltsam es auch ist, beständig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unselige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehen muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im allgemeinen durchzugehen habe.

Die transcendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphysik, zu betrachten sind. Die von ihm streng bewiesene Thatsache, daß ein Teil unserer Erkenntnisse uns a priori bewußt ist, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß diese die Formen unseres Intellekts ausmachen: ja, dies ist weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatsache selbst. Denn a priori bedeutet nichts anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, also nicht von außen in uns gekommen“. Was nun aber, ohne von außen gekommen zu sein, im Intellekt vorhanden ist, ist eben das ihm selbst ursprünglich Angehörige, sein eigenes Wesen. Besteht nun dies so in ihm selbst Vorhandene in der allgemeinen Art und Weise, wie alle seine Gegenstände ihm sich darstellen müssen; nun, so ist damit gesagt, daß es die Formen seines Erkennens sind, d. h. die ein für allemal festgestellte Art und Weise, wie er diese seine Funktion vollzieht. Demnach sind „Erkenntnisse a priori“ und „selbsteigene Formen des Intellekts“ im Grunde nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache, also gewissermaßen Synonyma.

Von den Lehren der transcendentalen Aesthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur einiges hinzuzusetzen. Besonders nämlich ist Kant mit seinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin: daß er nicht die ganze Eukleidische Demonstriermethode verwarf, nachdem er doch S. 87; V, 120, gesagt hatte, alle geometrische Erkenntnis habe aus der Anschauung unmittelbare Evidenz. Es ist höchst merkwürdig,

daß sogar einer seiner Gegner, und zwar der scharfsinnigste derselben, G. E. Schulze (Kritik der theoretischen Philosophie, II, 241), den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehen würde, als die wirklich übliche ist; wodurch er einen apagogischen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidische Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wissen. Ich berufe mich auf § 15 im ersten Buch gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transcendentalen Aesthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anschauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derselben, über die Art wie die *empirische* Anschauung in unser Bewußtsein kommt, wie die Erkenntnis dieser ganzen, für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtssagenden Ausdruck: „Das Empirische der Anschauung wird von außen *gegeben*." — Dieserhalb gelangt Kant denn auch hier von den *reinen Formen* der *Anschauung*, durch einen Sprung, zum *Denken*, zur *transcendentalen Logik*. Gleich am Eingange derselben (Kritik der reinen Vernunft, S. 50; V, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empirischen Anschauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den ersten falschen Schritt, begeht das πρωτον ψευδος. „Unsere Erkenntnis," sagt er, „hat zwei Quellen, nämlich Rezeptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erste ist die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenstand durch diese Vorstellungen zu erkennen: durch die erste wird uns ein *Gegenstand* gegeben, durch die zweite wird er gedacht." — Das ist falsch: denn danach wäre der *Eindruck*, für den allein wir bloße Rezeptivität haben, der also von außen kommt und allein eigentlich „*gegeben*" ist, schon eine *Vorstellung*, ja sogar schon ein *Gegenstand*. Er ist aber nichts weiter, als eine bloße Empfindung im Sinnesorgan, und erst durch Anwendung des *Verstandes* (d. i. des Gesetzes der Kausalität) und der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unser *Intellekt* diese bloße *Empfindung* in eine *Vorstellung* um, welche nunmehr als *Gegenstand* in Raum und Zeit dasteht und von letzterem (dem Gegenstand) nicht anders unterschieden werden

kann, als sofern man nach dem Dinge an sich frägt, außerdem aber mit ihm identisch ist. Diesen Hergang habe ich ausführlich dargelegt in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21. Damit ist aber das Geschäft des Verstandes und der anschauenden Erkenntnis vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens: daher diese Vorstellungen auch das Tier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann; so wird die anschauende Erkenntnis gänzlich verlassen, und eine völlig andere Klasse von Vorstellungen, nämlich nichtanschauliche, abstrakte Begriffe, tritt ins Bewußtsein: dies ist die Thätigkeit der Vernunft, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der diesem vorhergegangenen Anschauung und Vergleichung desselben mit anderen Anschauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken schon in die Anschauung und legt den Grund zu der heillosen Vermischung der intuitiven und abstrakten Erkenntnis, welche zu rügen ich hier beschäftigt bin. Er läßt die Anschauung, für sich genommen, verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv sein, und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen Gegenstand aufgefaßt werden: so bringt er das Denken in die Anschauung. Dann ist aber wiederum der Gegenstand des Denkens ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken seinen wesentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abstraktion einbüßt und statt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder das Anschauen in das Denken bringt. Daraus entspringt die besagte heillose Vermischung, und die Folgen dieses ersten falschen Schrittes erstrecken sich über seine ganze Theorie des Erkennens. Durch das Ganze derselben zieht sich die gänzliche Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntnis durch den Verstand und dessen Kategorien darstellt und diese Erkenntnis Erfahrung nennt. Es ist schwer zu glauben, daß Kant selbst sich etwas völlig Bestimmtes und eigentlich Deutliches bei diesem Gegenstand des Verstandes gedacht habe: dieses werde ich jetzt beweisen, durch den ungeheuern Widerspruch, der durch die ganze transcendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit ist, die sie umhüllt.

Nämlich in der „Kritik der reinen Vernunft", S. 67

bis 69; V, 92—94; S. 89, 90; V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153, wiederholt er und schärft ein: der Verstand sei kein Vermögen der Anschauung, seine Erkenntnis sei nicht intuitiv, sondern diskursiv; der Verstand sei das Vermögen zu urteilen (S. 69; V, 94), und ein Urteil sei mittelbare Erkenntnis, Vorstellung einer Vorstellung (S. 68; V, 93); der Verstand sei das Vermögen zu denken, und denken sei die Erkenntnis durch Begriffe (S. 69; V, 94); die Kategorien des Verstandes seien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden (S. 89; V, 122), und die Anschauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weise (S. 91; V, 123); unser Verstand könne nur denken, nicht anschauen (V, S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen, § 20: Anschauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urteilen komme allein dem Verstande zu; und § 22: die Sache der Sinne sei anzuschauen, die des Verstandes zu denken, d. i. zu urteilen. — Endlich noch in der „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 247; Rosenkranzische Ausgabe S. 281: der Verstand ist diskursiv, seine Vorstellungen sind Gedanken, nicht Anschauungen. — Alles dieses sind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß diese anschauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verstand hätten, daß sie auf eine ganz unerklärliche Weise in unsern Kopf kommt, welches er eben durch seinen wunderlichen Ausdruck, die Anschauung wäre gegeben, häufig bezeichnet, ohne diesen unbestimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerspricht allem Angeführten auf das schreiendeste seine ganze übrige Lehre vom Verstande, von dessen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er solche in der transcendentalen Logik vorträgt. Nämlich „Kritik der reinen Vernunft", S. 79; V, 105, bringt der Verstand durch seine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung, und die reinen Verstandesbegriffe gehen a priori auf Gegenstände der Anschauung. S. 94; V, 126, sind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es sei der Anschauung oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird". V, S. 127, ist der Verstand Urheber der Erfahrung. V, S. 128, bestimmen die Kategorien die Anschauung der Gegenstände. V, S. 130, ist alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anschauliches und

kein Abstraktum ist) als verbunden vorstellen, erst durch eine Verstandeshandlung verbunden worden. V, S. 135, wird der Verstand von neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, ist die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, sondern ist Anschauung. V, S. 136, finden wir gar einen obersten Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand. V, S. 143, steht sogar als Ueberschrift, daß alle sinnliche Anschauung durch die Kategorien bedingt sei. Ebendaselbst bringt die logische Funktion der Urteile auch das Mannigfaltige gegebener Anschauungen unter eine Apperception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung steht notwendig unter den Kategorien. V, S. 144, kommt Einheit in die Anschauung, mittelst der Kategorien, durch den Verstand. V, S. 145, wird das Denken des Verstandes sehr seltsam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anschauung synthesiert, verbindet und ordnet. V, S. 161, ist Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und besteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anschauungen sind. V, S. 159, sind die Kategorien Erkenntnisse a priori von Gegenständen der Anschauung überhaupt. — Ferner wird hier und V, S. 163 und 165, eine Hauptlehre Kants vorgetragen, diese: daß der Verstand die Natur allererst möglich mache, indem er ihr Gesetze a priori vorschreibe und sie sich nach seiner Gesetzmäßigkeit richte u. s. w. Nun ist aber die Natur doch wohl ein Anschauliches und kein Abstraktum; der Verstand müßte demnach ein Vermögen der Anschauung sein. V, S. 168, wird gesagt, die Verstandesbegriffe seien die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, und diese sei die Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt; welche Erscheinungen denn doch wohl in der Anschauung dasind. Endlich, S. 189—211; V, 232—265, steht der lange Beweis (dessen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 23, ausführlich gezeigt ist), daß die objektive Succession und auch das Zugleichsein der Gegenstände der Erfahrung nicht sinnlich wahrgenommen, sondern allein durch den Verstand in die Natur gebracht werden, welche selbst dadurch erst möglich wird. Gewiß ist aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleich-

sein der Zustände lauter Anschauliches und kein bloß abstrakt Gedachtes.

Ich fordere jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant teilt, auf, diese Widersprüche zu vereinigen, und zu zeigen, daß Kant bei seiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verstandes und seiner zwölf Funktionen bestimmt wird, etwas ganz Deutliches und Bestimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewiesene Widerspruch, der sich durch die ganze transcendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derselben ist. Kant war sich nämlich des Widerspruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen, verschleierte ihn daher für sich und für andere, und umging ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon ist es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnisvermögen eine so seltsame, komplizierte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, der innere Sinn, die transcendentale Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe u. s. w. Und ungeachtet dieses großen Apparats wird zur Erklärung der Anschauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptsache in unserer Erkenntnis ist, auch nicht einmal ein Versuch gemacht; sondern diese sich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen, nichtssagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „Die empirische Anschauung wird uns gegeben.“ S. 145 der fünften Auflage erfahren wir noch, daß dieselbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieses etwas von der Anschauung Verschiedenes sein.

Wenn wir nun Kants innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen uns bemühen; so finden wir, daß wirklich ein solches, von der *Anschauung* verschiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein *Begriff* ist, ihm der eigentliche Gegenstand für den Verstand ist, ja, daß die sonderbare Voraussetzung eines solchen unvorstellbaren Gegenstandes es eigentlich sein soll, wodurch allererst die Anschauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, daß ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurteil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen *absoluten Objekts*, welcher an sich, d. h. auch

ohne Subjekt, Objekt ist. Es ist durchaus nicht das angeschaute Objekt, sondern es wird durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht, als etwas derselben Entsprechendes, und nunmehr ist die Anschauung Erfahrung und hat Wert und Wahrheit, die sie folglich erst durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegensatz gegen unsere Darstellung, nach welcher der Begriff allein von der Anschauung Wert und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieses direkt nicht vorstellbaren Objekts zur Anschauung ist dann die eigentliche Funktion der Kategorien. „Nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird.“ (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 399.) Besonders deutlich wird dies aus einer Stelle, S. 125 der fünften Auflage: „Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird,“ welches er bejaht. Hier zeigt sich deutlich die Quelle des Irrtums und der ihn umhüllenden Konfusion. Denn der Gegenstand als solcher ist allemal nur für die Anschauung und in ihr da: sie mag nun durch die Sinne, oder, bei seiner Abwesenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, ist allemal ein allgemeiner, nicht anschaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann: aber nur mittelbar, mittelst der Begriffe, bezieht sich das Denken auf Gegenstände, als welche selbst allezeit anschaulich sind und bleiben. Denn unser Denken dient nicht dazu, den Anschauungen Realität zu verleihen: diese haben sie, soweit sie ihrer fähig sind (empirische Realität) durch sich selbst; sondern es dient, das Gemeinsame und die Resultate der Anschauungen zusammenzufassen, um sie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber schreibt die Gegenstände selbst dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom Verstande abhängig zu machen, ohne jedoch diesen ein Vermögen der Anschauung sein zu lassen. In dieser Beziehung unterscheidet er allerdings das Anschauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenstande teils der Anschauung, teils des Denkens. Wirklich aber sind sie nur ersteres: unsere empirische Anschauung ist sofort objektiv; eben weil sie vom Kausalnexus ausgeht. Ihr Gegenstand

sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne: der einseitige Eindruck auf diese wird dabei sofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlassen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anschaulichkeit zu thun; wenn wir gleich die Resultate unseres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir dieses festhalten, so erhellt die Unzulässigkeit der Annahme, daß die Anschauung der Dinge erst durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken eben dieser Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr ist in der Anschauung selbst schon die empirische Realität, mithin die Erfahrung gegeben: allein die Anschauung kann auch nur zu stande kommen mittelst Anwendung der Erkenntnis vom Kausalnexus, welche die einzige Funktion des Verstandes ist, auf die Sinnesempfindung. Die Anschauung ist demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritisierte Annahme Kants findet man, außer der angeführten Stelle, auch noch vorzüglich deutlich ausgesprochen in der „Kritik der Urteilskraft", § 36, gleich anfangs; desgleichen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", in der Anmerkung zur ersten Erklärung der „Phänomenologie". Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei diesem mißlichen Punkte sich am wenigsten getraute, findet man sie aufs deutlichste dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kiesewetters „Grundriß einer allgemeinen Logik", dritte Auflage, Th. I, S. 434 der Auseinandersetzung, und Th. II, § 52 und 53 der Auseinandersetzung; desgleichen in Tieftrunks „Denklehre in rein deutschem Gewande" (1825). Da zeigt sich so recht, wie jedem Denker seine nicht selbstdenkenden Schüler zum Vergrößerungsspiegel seiner Fehler werden. Kant ist bei dieser Darstellung seiner einmal beschlossenen Kategorienlehre durchgängig leise aufgetreten, die Schüler hingegen ganz dreist, wodurch sie das Falsche der Sache bloßlegen.

Dem Gesagten zufolge ist bei Kant der Gegenstand der Kategorien zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter: es ist das Objekt an sich, ist ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, ist ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich,

ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstrakter Begriff. Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1. die Vorstellung; 2. den Gegenstand der Vorstellung; 3. das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorien hinzudenkt. Das dritte liegt jenseit aller Erkennbarkeit. (Als Beleg hiezu sehe man S. 108 und 109 der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft".) Nun ist aber die Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung ungegründet: dies hatte schon Berkeley bewiesen, und es geht hervor aus meiner ganzen Darstellung im ersten Buche, besonders Kapitel 1 der Ergänzungen, ja aus Kants eigener völlig idealistischer Grundansicht in der ersten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenstand der Vorstellung zur Vorstellung rechnen und mit ihr identifizieren, so müßte man ihn zum Dinge an sich ziehen: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenstand beilegt. Immer aber steht dies fest, daß, bei deutlicher Besinnung, nichts weiter zu finden ist, als Vorstellung und Ding an sich. Das unberechtigte Einschieben jenes Zwitters, Gegenstand der Vorstellung, ist die Quelle der Irrtümer Kants: mit dessen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da sie zur Anschauung nichts beitragen und vom Dinge an sich nicht gelten sollen, sondern wir mittelst ihrer nur jene „Gegenstände der Vorstellungen" denken und dadurch die Vorstellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung: empirisch aber ist jede Anschauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: diese Empfindung bezieht der Verstand, mittelst seiner alleinigen Funktion (Erkenntnis a priori des Kausalitätsgesetzes) auf ihre Ursache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anschauung) sich darstellt als Gegenstand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als solches immer noch Vorstellung bleibt, wie eben Raum und Zeit selbst. Wollen wir über diese Vorstellung hinaus, so stehen wir bei der Frage nach dem Ding an sich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes, wie aller Metaphysik überhaupt ist. Mit dem hier dargelegten Irrtume Kants

steht in Verbindung sein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung gibt, sondern diese ohne weiteres gegeben sein läßt, sie identifizierend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anschauungsformen Raum und Zeit beigibt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus diesen Materialien entsteht noch keine objektive Vorstellung: vielmehr erfordert diese schlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Ursache, also Anwendung des Kausalitätsgesetzes, also Verstand; da ohne dieses die Empfindung immer noch subjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum versetzt, auch wenn ihr dieser beigegeben ist. Aber bei Kant durfte der Verstand nicht zur Anschauung verwendet werden: er sollte bloß denken, um innerhalb der transcendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zusammen: daß er für die richtig erkannte Apriorität des Kausalitätsgesetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empirischen Anschauung selbst, zu führen mir überlassen hat, und statt dessen einen offenbar falschen gibt, wie ich dies schon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 23, dargethan habe. — Aus obigem ist klar, daß Kants „Gegenstand der Vorstellung" (2) zusammengesetzt ist aus dem, was er teils der Vorstellung (1), teils dem Ding an sich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zu stande käme, daß unser Verstand zwölf verschiedene Funktionen anwendete, um durch ebenso viele Begriffe a priori die Gegenstände, welche vorher bloß angeschaut wurden, zu denken; so müßte jedes wirkliche Ding als solches eine Menge Bestimmungen haben, welche als a priori gegeben, sich, eben wie Raum und Zeit, schlechterdings nicht wegdenken ließen, sondern ganz wesentlich zum Dasein des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Bestimmung ist anzutreffen: die der Kausalität. Auf dieser beruht die Materialität, da das Wesen der Materie im Wirken besteht und sie durch und durch Kausalität ist (siehe Kap. 4 des ersten Buches der Ergänzungen). Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde, welches denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet. Denn die Materie, als beharrend, gibt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, seiner Materie nach, während die Formen

wechseln, in Gemäßheit der Kausalität. Alles übrige am Dinge sind entweder Bestimmungen des Raumes, oder der Zeit, oder seine empirischen Eigenschaften, die alle zurücklaufen auf seine Wirksamkeit, also nähere Bestimmungen der Kausalität sind. Die Kausalität aber geht schon als Bedingung in die empirische Anschauung ein, welche demnach Sache des Verstandes ist, der schon die Anschauung möglich macht, außer dem Kausalitätsgesetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt, ist, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältnisse der Dinge zu einander, oder zu unserer Reflexion, und zusammengeraffte farrago.

Ein Merkmal der Grundlosigkeit der Kategorienlehre gibt schon der Vortrag derselben. Welch ein Abstand, in dieser Hinsicht, zwischen der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Analytik! Dort, welche Klarheit, Bestimmtheit, Sicherheit, feste Ueberzeugung, die sich unverhohlen ausspricht und unfehlbar mitteilt! Alles ist lichtvoll, keine finstern Schlupfwinkel sind gelassen: Kant weiß, was er will, und weiß, daß er recht hat. Hier hingegen ist alles dunkel, verworren, unbestimmt, schwankend, unsicher, der Vortrag ängstlich, voll Entschuldigungen und Berufungen auf Kommendes, oder gar Zurückbehaltenes. Auch ist der ganze zweite und dritte Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten selbst nicht genügte, und ist ein ganz anderer, als in der ersten, jedoch nicht klärer geworden. Man sieht wirklich Kanten im Kampfe mit der Wahrheit, um seine einmal beschlossene Lehrmeinung durchzusetzen. In der transscendentalen Aesthetik sind alle seine Lehrsätze wirklich bewiesen, aus unleugbaren Thatsachen des Bewußtseins; in der transscendentalen Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es so sei und sein müsse. Also hier, wie überall, trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil ist die Physiognomie des Geistes. — Noch ist zu bemerken, daß Kant, so oft er, zur näheren Erörterung, ein Beispiel geben will, fast jedesmal die Kategorie der Kausalität dazu nimmt, wo das Gesagte dann richtig ausfällt, — weil eben das Kausalitätsgesetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes ist, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenster sind. Die Deduktion der

Kategorien ist in der ersten Auflage einfacher und unumwundener, als in der zweiten. Er bemüht sich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anschauung, der Verstand, mittelst des Denkens der Kategorien, die Erfahrung zu stande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Association, Apprehension, transcendentale Einheit der Apperception, bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchst beachtenswert ist es aber, daß er bei dieser Auseinandersetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch jedem zuerst einfallen muß, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äußere Ursache. Wollte er dasselbe nicht gelten lassen, so mußte er es ausdrücklich leugnen: aber auch dies thut er nicht. Er schleicht also darum herum, und alle Kantianer sind ihm ebenso nachgeschlichen. Das geheime Motiv hiezu ist, daß er den Kausalnexus unter dem Namen „Grund der Erscheinung" für seine falsche Ableitung des Dinges an sich aufspart; und nächstdem, daß durch die Beziehung auf die Ursache die Anschauung intellektual würde, was er nicht zugeben darf. Ueberdies scheint er gefürchtet zu haben, daß wenn man den Kausalnexus zwischen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres sofort zum Ding an sich werden und den Lockeschen Empirismus einführen würde. Diese Schwierigkeit aber wird beseitigt durch die Besonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kausalitätsgesetz subjektiven Ursprungs ist, so gut wie Sinnesempfindung selbst, überdies auch der eigene Leib, sofern er im Raum erscheint, bereits zu den Vorstellungen gehört. Aber dies einzugestehen verhinderte Kanten seine Furcht vor dem Berkeleyschen Idealismus.

Als die wesentliche Operation des Verstandes mittelst seiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben „die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung": jedoch wird dies nie gehörig erläutert, noch gezeigt, was denn dieses Mannigfaltige der Anschauung vor der Verbindung durch den Verstand sei. Nun aber sind die Zeit und der Raum, dieser in allen seinen drei Dimensionen, Continua, d. h. alle ihre Teile sind ursprünglich nicht getrennt, sondern verbunden. Sie aber sind die durchgängigen Formen unserer Anschauung: also erscheint auch alles, was in ihnen sich darstellt (gegeben wird) schon ursprünglich als Continuum, d. h. seine Teile treten schon als verbunden auf und

bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung etwan dahin auslegen, daß ich die verschiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieses eine beziehe, also z. B. eine Glocke anschauend, erkenne, daß das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend affiziert, doch nur ein und derselbe Körper sei; so ist dies vielmehr eine Folge der Erkenntnis a priori vom Kausalnexus (dieser wirklichen und alleinigen Funktion des Verstandes), vermöge welcher alle jene verschiedenen Einwirkungen auf meine verschiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinsame Ursache derselben, nämlich die Beschaffenheit des vor mir stehenden Körpers, hinleiten, so daß mein Verstand, ungeachtet der Verschiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Ursache als ein einziges, sich eben dadurch anschaulich darstellendes Objekt apprehendiert. — In der schönen Rekapitulation seiner Lehre, welche Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“, S. 719—726, oder V, 747—754, gibt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, nämlich als „die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori gegeben hat“. Ihm scheint dabei so etwas vorzuschweben, wie daß, bei der Konstruktion des Triangels, die Winkel die Regel der Zusammensetzung der Linien geben: wenigstens kann man an diesem Bilde sich was er von der Funktion der Kategorien sagt am besten erläutern. Die Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und besagt, daß sie „von den formalen Verstandeshandlungen im Urteilen in nichts unterschieden seien“, als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauschen können; sodann wird daselbst das Urteil überhaupt definiert als „eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden“. Hienach müßten die Tiere, da sie nicht urteilen, auch gar keine Objekte erkennen. Ueberhaupt gibt es, nach Kant, von den Objekten bloß Begriffe, keine Anschauungen. Ich hingegen sage: Objekte sind zunächst nur für die Anschauung da, und Begriffe sind allemal Abstraktionen aus dieser Anschauung. Daher muß das abstrakte Denken sich genau nach der in der Anschauung vorhandenen Welt richten, da bloß

die Beziehung auf diese den Begriffen Inhalt gibt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstrakter, nicht-anschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im ersten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten, jedoch einsehen, daß ihre Thätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloß sensual, sondern intellektual ist, und daß der so angeschaute Gegenstand, das Objekt der Erfahrung, eins sei mit der Vorstellung, von welcher nur noch das Ding an sich zu unterscheiden ist.

Nach in verschiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der „Kritik der reinen Vernunft" hat sich mir über die Entstehung der transcendentalen Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt, die ich, als zum Verständnis derselben sehr förderlich, hier mitteile. Auf objektive Auffassung und höchste menschliche Besonnenheit gegründete Entdeckung ist ganz allein das Aperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch diesen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empirischen Anschauung eine reine Anschauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenso, meinte er, würden auch wohl den empirisch erworbenen Begriffen gewisse reine Begriffe als Voraussetzung in unserem Erkenntnisvermögen zum Grunde liegen, und das empirische wirkliche Denken allererst durch ein reines Denken a priori, welches an sich aber gar keine Gegenstände hätte, sondern sie aus der Anschauung nehmen müßte, möglich sein; so daß, wie die transcendentale Aesthetik eine Grundlage a priori der Mathematik nachweist, es auch für die Logik eine solche geben müßte; wodurch alsdann jene erstere an einer transcendentalen Logik symmetrisch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zustande des reinen Forschens und Beobachtens des im Bewußtsein Vorhandenen; sondern er war durch eine Voraussetzung geleitet, und verfolgte eine Absicht, nämlich die, zu finden was er voraussetzte, um auf die so glücklich entdeckte transcen-

dentale Aesthetik eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende, transcendentale Logik als zweites Stockwerk aufzusetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urteile, aus welcher er, so gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unseres Denkens eben der Dinge sein sollten, deren Anschauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt ist: symmetrisch entsprach also jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verstand. Danach nun geriet er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plausibilität der Sache zu erhöhen, mittelst der Annahme des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm selbst unbewußte Hergang seines Verfahrens sich am deutlichsten verrät. Indem er nämlich darauf ausging, für jede empirische Funktion des Erkenntnisvermögens eine analoge apriorische zu finden, bemerkte er, daß zwischen unserem empirischen Anschauen und unserem empirischen, in abstrakten, nichtanschaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch sehr häufig stattfindet, indem wir nämlich dann und wann vom abstrakten Denken auf das Anschauen zurückzugehen versuchen; aber bloß versuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unser abstraktes Denken sich von dem sichern Boden der Anschauung nicht weit entfernt habe, und etwan überfliegend, oder auch zu bloßem Wortkram geworden sei; ungefähr so, wie wir, im Finstern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehen alsdann, eben auch nur versuchsweise und momentan, auf das Anschauen zurück, indem wir eine dem uns gerade beschäftigenden Begriffe entsprechende Anschauung in der Phantasie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat sein kann, sondern ein bloßer einstweiliger Repräsentant desselben ist: über diesen habe ich das Nötige schon in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", § 28, beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieser Art, im Gegensatz des vollendeten Bildes der Phantasie, ein Schema, sagt, es sei gleichsam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß, so wie ein solches zwischen unserem abstrakten Denken empirisch erworbener Begriffe und unserer klaren, durch die Sinne geschehenden Anschauung in der Mitte steht, auch zwischen dem Anschauungsvermögen a priori der reinen

Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verstandes (also den Kategorien) dergleichen Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori vorhanden seien, welche Schemata er, als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori, stückweise beschreibt und jedes derselben der ihm entsprechenden Kategorie zuteilt, in dem wunderlichen „Hauptstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", welches als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können; dessen Dunkelheit jedoch sich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr, als irgendwo, die Absichtlichkeit seines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entschluß, zu finden was der Analogie entspräche und der architektonischen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja, dies ist hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komische heranführt. Denn indem er den empirischen Schematen (oder Repräsentanten unserer wirklichen Begriffe durch die Phantasie) analoge Schemata der reinen (inhaltslosen) Verstandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, übersieht er, daß der Zweck solcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der Zweck der Schemata beim empirischen (wirklichen) Denken bezieht sich ganz allein auf den materiellen Inhalt solcher Begriffe: da nämlich diese aus der empirischen Anschauung abgezogen sind, helfen und orientieren wir uns dadurch, daß wir beim abstrakten Denken zwischendurch einmal auf die Anschauung, daraus die Begriffe entnommen sind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu versichern, daß unser Denken noch realen Gehalt habe. Dies setzt aber notwendig voraus, daß die uns beschäftigenden Begriffe aus der Anschauung entsprungen seien, und ist ein bloßes Zurücksehen auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hilfsmittel unserer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen notwendig weg: denn diese sind nicht aus der Anschauung entsprungen, sondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erst zu empfangen, haben also noch nichts, worauf sie zurücksehen könnten. Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade dieses auf den geheimen Hergang des Kantischen Philosophierens Licht wirft, der demnach darin besteht, daß Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anschauungsformen a priori, nunmehr, am Leitfaden der Analogie, für jede Bestimmung

unserer empirischen Erkenntnis, ein Analogon a priori darzuthun sich bestrebt, und dies zuletzt, in den Schematen, sogar auf eine bloß psychologische Thatsache ausdehnt, wobei der anscheinende Tiefsinn und die Schwierigkeit der Darstellung gerade dienen, dem Leser zu verbergen, daß der Inhalt derselben eine ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme bleibt: Der aber, welcher in den Sinn solcher Darstellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühsam erlangte Verständnis für Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant, wie bei der Entdeckung der Anschauungen a priori, auch hier sich unbefangen und rein beobachtend verhalten; so müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anschauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empirische wird, einerseits die Empfindung und andererseits die Erkenntnis der Kausalität ist, welche die bloße Empfindung in objektive empirische Anschauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erst aus dieser entlehnt und erlernt, sondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verstandes ist, aber auch seine einzige, jedoch eine so folgenreiche, daß alle unsere empirische Erkenntnis auf ihr beruht. — Wenn, wie oft gesagt worden, die Widerlegung eines Irrtums erst dadurch vollständig wird, daß man seine Entstehungsart psychologisch nachweist; so glaube ich dieses im obigen, in Hinsicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen, geleistet zu haben.

Nachdem nun Kant in die ersten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorstellungsvermögens so große Fehler gebracht hatte, geriet er auf vielfältige, sehr zusammengesetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderst die synthetische Einheit der Apperception: ein sehr wunderliches Ding, sehr wunderlich dargestellt. „Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Muß — können: dies ist eine problematisch-apodiktische Enuntiation: zu deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern gibt. Und was ist der Sinn dieses so auf der Spitze balancierenden Satzes? — Daß alles Vorstellen ein Denken sei? — Das ist nicht: und es wäre heillos; es gäbe sodann nichts

als abstrakte Begriffe, am wenigsten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anschauung, dergleichen die des Schönen ist, die tiefste Erfassung des wahren Wesens der Dinge, d. h. ihrer Platonischen Ideen. Auch müßten dann wieder die Tiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorstellen. — Oder soll etwan der Satz heißen; kein Objekt ohne Subjekt? Das wäre sehr schlecht dadurch ausgedrückt und käme zu spät. Wenn wir Kants Aeußerungen zusammenfassen, werden wir finden, daß was er unter der synthetischen Einheit der Apperception versteht, gleichsam das ausdehnungslose Centrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergieren. Es ist was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne, und ist zugleich das, was ich, im Kapitel 22 des zweiten Buches der Ergänzungen, als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirnthätigkeit konvergieren, ausführlich beschrieben und erörtert habe. Dahin also verweise ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und sie den grundlosen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belastete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derselben hervor; imgleichen aus der Nachweisung der Widersprüche in der transcendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermischung der anschaulichen und abstrakten Erkenntnis; ferner auch aus der Nachweisung des Mangels an einem deutlichen und bestimmten Begriff vom Wesen des Verstandes und der Vernunft, statt dessen wir in Kants Schriften nur unzusammenhängende, nicht übereinstimmende, dürftige und unrichtige Aussprüche über jene beiden Geistesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich selbst, im ersten Buch und dessen Ergänzungen, noch ausführlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde“, § 21, 26 und 34, von denselben Geistesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen sehr bestimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Wesens unserer Erkenntnis offenbar sich ergebend, und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker sich kundgebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Be-

griffen von jenen beiden Erkenntniskräften völlig übereinstimmend sind. Ihre Verteidigung gegen die davon sehr verschiedene Kantische Darstellung ist zum großen Teil schon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darstellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urteile, welche Kant seiner Theorie des Denkens, ja seiner ganzen Philosophie zum Grunde legt, an sich, im ganzen ihre Richtigkeit hat; so liegt mir noch ob, nachzuweisen, wie diese allgemeinen Formen aller Urteile in unserem Erkenntnisvermögen entspringen, und sie mit meiner Darstellung desselben in Uebereinstimmung zu setzen. — Ich werde bei dieser Erörterung mit den Begriffen Verstand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leser geläufig voraussetze.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektierten Erkenntnis ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er ist demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Turmes aus dessen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maßstab unmittelbar anlegt. Daher ist ihm die Philosophie eine Wissenschaft aus Begriffen, mir eine Wissenschaft in Begriffe, aus der anschaulichen Erkenntnis, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixiert. Diese ganze, uns umgebende, anschauliche, vielgestaltete, bedeutungsreiche Welt überspringt er und hält sich an die Formen des abstrakten Denkens; wobei, obschon von ihm nie ausgesprochen, die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anschauung sei, daher alles Wesentliche der Anschauung in der Reflexion ausgedrückt sein müsse, und zwar in sehr zusammengezogenen, daher leicht übersehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Wesentliche und Gesetzmäßige des abstrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenspiel der anschaulichen Welt vor unseren Augen in Bewegung setzen. — Hätte nur Kant diesen obersten Grundsatz seiner Methode deutlich ausgesprochen, und ihn dann konsequent befolgt, wenigstens hätte er dann das Intuitive vom Abstrakten rein sondern müssen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widersprüchen und Konfusionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er seine Aufgabe gelöst, sieht man, daß ihm jener Grundsatz seiner Methode nur sehr undeutlich vorgeschwebt

hat, daher man, nach einem gründlichen Studium seiner Philosophie, denselben doch noch erst zu erraten hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime selbst betrifft, so hat sie viel für sich und ist ein glänzender Gedanke. Schon das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anschaulichen Erscheinungen unter komparativ wenige abstrakte Begriffe zusammenfassen, aus denen wir ein System ordnen, von welchem aus wir alle jene Erscheinungen völlig in der Gewalt unserer Erkenntnis haben, das Geschehene erklären und das Künftige bestimmen können. Die Wissenschaften teilen aber unter sich das weitläufige Gebiet der Erscheinungen, nach den besonderen, mannigfaltigen Arten dieser letzteren. Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als solchen und abgesehen von ihrem Inhalt durchaus Wesentliche zu isolieren, um aus den so gefundenen Formen alles Denkens zu ersehen, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erscheinung überhaupt, wesentlich sei: und weil nun dieses a priori, wegen der Notwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; so wäre es subjektiven Ursprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter ging, untersucht werden müssen, welches das Verhältnis der Reflexion zur anschaulichen Erkenntnis sei (was freilich die von Kant vernachlässigte reine Sonderung beider voraussetzt), auf welche Weise eigentlich jene diese wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder schon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Teil unkenntlich gemacht; ob die Form der abstrakten, reflektiven Erkenntnis mehr bestimmt werde durch die Form der anschaulichen, oder durch die ihr selbst, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beschaffenheit, so daß auch das, was in der intuitiven Erkenntnis sehr heterogen ist, sobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterscheiden ist, und umgekehrt manche Unterschiede, die wir in der reflektiven Erkenntnisart wahrnehmen, auch aus dieser selber entsprungen sind und keineswegs auf ihnen entsprechende Verschiedenheiten in der intuitiven Erkenntnis deuten. Als Resultat dieser Forschung hätte sich aber ergeben, daß die anschauliche Erkenntnis bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den tierischen Organismus, dessen Formen und

Mischungen durch ihn selbst bestimmt werden und aus deren Zusammensetzung gar nicht mehr die Beschaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen ist; — oder (weil dieses ein wenig zu viel gesagt ist) wenigstens hätte sich ergeben, daß die Reflexion sich zur anschaulichen Erkenntnis keineswegs verhält, wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergibt, aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt; so daß keineswegs von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher konstruieren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntnis, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und diese ist der abstrakte Begriff: sie ist der Vernunft selbst eigen und hat unmittelbar keinen notwendigen Zusammenhang mit der anschaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Tiere dasteht, und auch eine ganz andere sein könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion ebensowohl zu ihr passen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urteilen hat aber gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urteile ausmachen. Diese Formen sind größtenteils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnisart selbst, also unmittelbar aus der Vernunft, namentlich sofern sie durch die vier Denkgesetze (von mir metalogische Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entstehen. Andere von diesen Formen haben aber ihren Grund in der anschauenden Erkenntnisart, also im Verstande, geben aber deshalb keineswegs Anweisung auf ebenso viele besondere Formen des Verstandes; sondern sind ganz und gar aus der einzigen Funktion, die der Verstand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntnis von Ursach und Wirkung, abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnisart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urteils einzeln durchgehen und den Ursprung eines jeden aus den besagten Quellen nachweisen; woraus von selbst folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieser ebenso grundlos ist, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden.

1. Die sogenannte Quantität der Urteile entspringt aus dem Wesen der Begriffe als solcher, hat ihren Grund also lediglich in der Vernunft, und hat mit dem Verstande und der anschaulichen Erkenntnis gar keinen unmittelbaren Zusammenhang. — Es ist nämlich, wie im ersten Buche ausgeführt, den Begriffen als solchen wesentlich, daß sie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbestimmtere den engeren, bestimmteren einschließt, welcher letztere daher auch ausgeschieden werden kann; und zwar kann dieses entweder so geschehen, daß man ihn nur als unbestimmten Teil des weitern Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch so, daß man ihn bestimmt und völlig aussondert, mittelst Beilegung eines besondern Namens. Das Urteil, welches die Vollziehung dieser Operation ist, heißt im ersten Fall ein besonderes, im zweiten ein allgemeines; z. B. ein und derselbe Teil der Sphäre des Begriffes Baum kann durch ein besonderes und durch ein allgemeines Urteil isoliert werden, nämlich: „Einige Bäume tragen Galläpfel"; oder so: „Alle Eichen tragen Galläpfel". — Man sieht, daß die Verschiedenheit beider Operationen sehr gering ist, ja, daß die Möglichkeit derselben vom Wortreichtum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, diese Verschiedenheit entschleiere zwei grundverschiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verstandes, der eben durch dieselben a priori die Erfahrung bestimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelst desselben zu einer bestimmten, einzelnen, anschaulichen Vorstellung, aus welcher, und zugleich aus vielen anderen, er selbst abgezogen ist, zu gelangen: welches durch das einzelne Urteil geschieht. Ein solches Urteil bezeichnet nur die Grenze der abstrakten Erkenntnis zur anschaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „Dieser Baum hier trägt Galläpfel." — Kant hat denn auch daraus eine besondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2. Auf gleiche Weise liegt die Qualität der Urteile ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft, und ist nicht eine Abschattung irgend eines Gesetzes des die Anschauung möglich machenden Verstandes, d. h. gibt nicht Anweisung darauf. Die Natur der abstrakten Begriffe, welche eben das objektiv aufgefaßte Wesen der Vernunft selbst ist, bringt, wie eben-

falls im ersten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit sich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieser Möglichkeit, als ihrer Voraussetzung, beruhen die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, welchen, weil sie rein aus der Vernunft entspringen und nicht ferner zu erklären sind, metalogische Wahrheit von mir beigelegt ist. Sie bestimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, also das Gesetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, setzen also die Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urteilen, voraus. Dieses aber liegt, der Form nach, einzig und allein in der Vernunft, und diese Form ist nicht, so wie der Inhalt der Urteile, aus der anschaulichen Erkenntnis des Verstandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analagon für sie zu suchen ist. Nachdem die Anschauung durch den Verstand und für den Verstand entstanden ist, steht sie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrtum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn sie spricht sich selbst aus, und hat nicht, wie die abstrakte Erkenntnis der Vernunft, ihren Wert und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie ist daher lauter Realität, alle Negation ist ihrem Wesen fremd: diese kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber eben deshalb immer auf dem Gebiet des abstrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urteilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholastiker benutzend, noch die unendlichen, einen spitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinandersetzung bedarf, ein blindes Fenster, wie er zu Gunsten seiner symmetrischen Architektonik deren viele angebracht hat.

3. Unter den sehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei verschiedene Beschaffenheiten der Urteile zusammengebracht, die wir daher, um ihren Ursprung zu erkennen, einzeln beleuchten müssen.

a) Das hypothetische Urteil überhaupt ist der abstrakte Ausdruck jener allgemeinsten Form aller unserer Erkenntnisse, des Satzes vom Grunde. Daß dieser vier ganz verschiedene Bedeutungen habe, und in jeder von diesen aus einer andern Erkenntniskraft urständet, wie auch eine andere Klasse von Vorstellungen betrifft, habe ich schon 1813 in meiner Abhandlung über denselben dargethan. Daraus er-

gibt sich hinlänglich, daß der Ursprung des hypothetischen Urteils überhaupt, dieser allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verstand und dessen Kategorie der Kausalität sein könne; sondern daß das Gesetz der Kausalität, welches, meiner Darstellung zufolge, die einzige Erkenntnisform des reinen Verstandes ist, nur eine der Gestaltungen des alle reine oder apriorische Erkenntnis umfassenden Satzes vom Grunde ist, welcher hingegen in jeder seiner Bedeutungen diese hypothetische Form des Urteils zum Ausdruck hat. — Wir sehen hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntnisse, die ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach ganz verschieden sind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derselben Form von Verbindung der Begriffe und Urteile erscheinen, und dann in dieser gar nicht mehr zu unterscheiden sind, sondern man, um sie zu unterscheiden, auf die anschauliche Erkenntnis zurückgehen muß, die abstrakte ganz verlassend. Daher war der von Kant eingeschlagene Weg, vom Standpunkt der abstrakten Erkenntnis aus, die Elemente und das innerste Getriebe auch der intuitiven Erkenntnis zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens ist gewissermaßen meine ganze einleitende Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde" nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetischen Urteilsform anzusehen; daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des kategorischen Urteils ist nichts anderes, als die Form des Urteils überhaupt im eigentlichsten Sinn. Denn, streng genommen, heißt Urteilen nur die Verbindung, oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken: daher sind die hypothetische und die disjunktive Verbindung eigentlich keine besondere Formen des Urteils: denn sie werden nur auf schon fertige Urteile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategorische bleibt; sie aber verknüpfen wieder diese Urteile, indem die hypothetische Form, deren Abhängigkeit voneinander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur eine Art von Verhältnissen zu einander, nämlich die, welche im kategorischen Urteil ausgedrückt werden. Die nähere Bestimmung, oder die Unterarten dieses Verhältnisses sind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntsein der Begriffssphären, d. i. also die Bejahung und Verneinung; woraus Kant besondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der Qualität.

Das Ineinandergreifen und Getrenntsein hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz, oder nur zum Teil ineinandergreifen, welche Bestimmung die Quantität der Urteile ausmacht; woraus Kant wieder einen ganz besondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nahe Verwandte, ja Identische, die leicht übersehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältnisse von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das sehr Verschiedene unter diesem Titel der Relation.

Kategorische Urteile haben zum metalogischen Prinzip die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs. Aber der Grund zur Verknüpfung von Begriffssphären, welcher dem Urteil, das eben nur diese Verknüpfung ist, die Wahrheit verleiht, kann sehr verschiedener Art sein, und dieser zufolge ist dann die Wahrheit des Urteils entweder logisch, oder empirisch, oder metaphysisch, oder metalogisch, wie solches in der einleitenden Abhandlung, § 30—33, ausgeführt ist und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergibt sich aber daraus, wie sehr verschieden die unmittelbaren Erkenntnisse sein können, welche alle in abstracto sich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darstellen, und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verstandes, als ihr entsprechend und sie hervorbringend, aufstellen kann. Z. B. die Urteile: „das Wasser kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beschließt; Beschäftigung zerstreut; die Unterscheidung ist schwierig"; drücken durch dieselbe logische Form die verschiedenartigsten Verhältnisse aus: woraus wir abermals die Bestätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen sei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntnis zu analysieren, sich auf den Standpunkt der abstrakten zu stellen. — Aus einer eigentlichen Verstandeserkenntnis, in meinem Sinn, entspringt übrigens das kategorische Urteil nur da, wo eine Kausalität durch dasselbe ausgedrückt wird; dies ist aber der Fall auch bei allen Urteilen, die eine physische Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich sage: „dieser Körper ist schwer, hart, flüssig, grün, sauer, alkalisch, organisch u. s. w."; so bezeichnet dies immer sein Wirken, also eine Erkenntnis, die nur durch den reinen Verstand möglich ist. Nachdem nun diese, eben wie viele von ihr ganz verschiedene (z. B. die Unterordnung höchst abstrakter Begriffe), in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden, hat man diese bloßen Begriffsverhältnisse

wieder auf die anschauliche Erkenntnis zurück übertragen, und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urteils müsse in der Anschauung ein eigenes, besonderes Korrelat haben, Substanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff Substanz keinen andern wahren Inhalt hat, als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber sind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten, so daß die vermeinte Erkenntnis von Substanz und Accidenz noch immer die des reinen Verstandes von Ursach und Wirkung ist. Wie aber eigentlich die Vorstellung der Materie entsteht, ist teils in unserem ersten Buch, § 4, und noch faßlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des § 21 (S. 116 dieser Ausgabe) erörtert; teils werden wir es noch näher sehen, bei der Untersuchung des Grundsatzes, daß die Substanz beharrt.

c) Die disjunktiven Urteile entspringen aus dem Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, welches eine metalogische Wahrheit ist: sie sind daher ganz das Eigentum der reinen Vernunft, und haben nicht im Verstande ihren Ursprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinschaft oder Wechselwirkung aus ihnen ist nun aber ein recht grelles Beispiel von den Gewaltthätigkeiten, welche sich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um seine Lust an architektonischer Symmetrie zu befriedigen. Das Unstatthafte jener Ableitung ist schon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, besonders von G. E. Schulze in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" und von Berg in seiner „Epikritik der Philosophie". — Welche wirkliche Analogie ist wohl zwischen der offengelassenen Bestimmung eines Begriffs durch einander ausschließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechselwirkung? Beide sind sich sogar ganz entgegengesetzt, da im disjunktiven Urteil das wirkliche Setzen des einen der beiden Einteilungsglieder zugleich ein notwendiges Aufheben des andern ist; hingegen wenn man sich zwei Dinge im Verhältnis der Wechselwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein notwendiges Setzen auch des andern ist, und vice versa. Daher ist unstreitig das wirkliche logische Analogon der Wechselwirkung der circulus vitiosus, als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechselwirkung, das Begründete auch wieder der Grund ist, und umgekehrt. Und ebenso wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, ist auch aus der Metaphysik

der Begriff der Wechselwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernstlich gesonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechselwirkung im eigentlichen Sinne gibt, und dieser Begriff, so höchst beliebt auch, eben wegen der Unbestimmtheit des Gedankens, sein Gebrauch ist, doch näher betrachtet, sich als leer, falsch und nichtig zeigt. Zuvörderst besinne man sich, was überhaupt Kausalität sei, und sehe zur Beihilfe meine Darstellung davon in der einleitenden Abhandlung, § 20, wie auch in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens, Kap. 3, S. 27 f. [2. Aufl. S. 26 f.], endlich im vierten Kapitel der Ergänzungen zur Welt als Wille und Vorstellung nach. Kausalität ist das Gesetz, nach welchem die eintretenden Zustände der Materie sich ihre Stelle in der Zeit bestimmen. Bloß von Zuständen, ja eigentlich bloß von Veränderungen ist bei der Kausalität die Rede, und weder von der Materie als solcher, noch vom Beharren ohne Veränderung. Die Materie als solche steht nicht unter dem Gesetz der Kausalität; da sie weder wird, noch vergeht: also auch nicht das ganze Ding, wie man gemeinhin spricht; sondern allein die Zustände der Materie. Ferner hat das Gesetz der Kausalität es nicht mit dem Beharren zu thun: denn wo sich nichts verändert, ist kein Wirken und keine Kausalität, sondern ein bleibender ruhender Zustand. Wird nun ein solcher verändert, so ist entweder der neu entstandene wieder beharrlich, oder er ist es nicht, sondern führt sogleich einen dritten Zustand herbei, und die Notwendigkeit, mit der dies geschieht, ist eben das Gesetz der Kausalität, welches eine Gestaltung des Satzes vom Grunde ist und daher nicht weiter zu erklären; weil eben der Satz vom Grunde das Prinzip aller Erklärung und aller Notwendigkeit ist. Hieraus ist klar, daß das Ursach- und Wirkungsein in genauer Verbindung und notwendiger Beziehung auf die Zeitfolge steht. Nur sofern der Zustand A in der Zeit dem Zustande B vorhergeht, ihre Succession aber eine notwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, sondern ein Erfolgen ist; — nur insofern ist der Zustand A Ursache und der Zustand B Wirkung. Der Begriff Wechselwirkung enthält aber dies, daß beide Ursache und beide Wirkung voneinander sind: dies heißt aber ebensoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der spätere ist: also ein Ungedanke. Denn daß beide Zustände zugleich seien, und zwar notwendig zugleich, läßt sich nicht annehmen: weil sie als not-

wendig zusammengehörend und zugleich seiend, nur einen Zustand ausmachen, zu dessen Beharren zwar die bleibende Anwesenheit aller seiner Bestimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kausalität, sondern von Dauer und Ruhe die Rede ist und weiter nichts gesagt wird, als daß wenn eine Bestimmung des ganzen Zustandes geändert wird, der hiedurch entstandene neue Zustand nicht von Bestand sein kann, sondern Ursache der Aenderung auch aller übrigen Bestimmungen des ersten Zustandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zustand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Gesetz der Kausalität geschieht und nicht ein neues, das der Wechselwirkung, begründet.

Auch behaupte ich schlechthin, daß der Begriff Wechselwirkung durch kein einziges Beispiel zu belegen ist. Alles was man dafür ausgeben möchte, ist entweder ein ruhender Zustand, auf den der Begriff der Kausalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es ist eine abwechselnde Succession gleichnamiger, sich bedingender Zustände, zu deren Erklärung die einfache Kausalität vollkommen ausreicht. Ein Beispiel der erstern Art gibt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Wagschale: hier ist gar kein Wirken, denn hier ist keine Veränderung: es ist ruhender Zustand: die Schwere strebt, gleichmäßig verteilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterstützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zustand gibt, der sogleich Ursache des dritten, des Sinkens der andern Schale, wird, geschieht nach dem einfachen Gesetz der Ursache und Wirkung und bedarf keiner besondern Kategorie des Verstandes, auch nicht einmal einer besondern Benennung. Ein Beispiel der andern Art ist das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Oxygens mit dem brennbaren Körper ist Ursache der Wärme, und diese ist wieder Ursache des erneuerten Eintritts jener chemischen Verbindung. Aber dieses ist nichts anderes, als eine Kette von Ursachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechselnd gleichnamig sind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, diese ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Ursache A gleichnamig, nicht aber individuell dieselbe ist), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identisch, sondern nur dem Be-

griffe nach dieselbe, d. h. mit ihr **gleichnamig** ist) und so immer fort. Ein artiges Beispiel dessen, was man im gemeinen Leben Wechselwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (Ansichten der Natur, 2. Aufl., Bd. 2, S. 79) gegebene Theorie der Wüsten. Nämlich in Sandwüsten regnet es nicht, wohl aber auf den sie begrenzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken ist Ursache; sondern die von der Sandebene aufsteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunstbläschen sich zu zersetzen und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem Gebirge ist der senkrecht steigende Luftstrom schwächer, die Wolken senken sich und der Niederschlag erfolgt in der kühlern Luft. So stehen Mangel an Regen und Pflanzenlosigkeit der Wüste in Wechselwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausstrahlt; die Wüste wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur, wie im obigen Beispiel, eine Succession gleichnamiger Ursachen und Wirkungen, und durchaus nichts von der einfachen Kausalität wesentlich Verschiedenes. Ebenso verhält es sich mit dem Schwingen des Pendels, ja, auch mit der Selbsterhaltung des organischen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zustand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er selbst bewirkt wurde, der Art nach derselbe, individuell aber ein neuer ist: nur ist hier die Sache komplizierter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, sondern aus Gliedern von vielen Arten besteht, so daß ein gleichnamiges Glied, erst nachdem mehrere andere dazwischengetreten, wiederkehrt. Aber immer sehen wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Gesetzes der Kausalität vor uns, welches der Folge der Zustände die Regel gibt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und besondere Funktion des Verstandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechselwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung sich gleich sind? Dies liegt aber eben in dem, was ich so sehr urgiere und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde ausführlich dargethan habe, daß die Ursache und die Wirkung nicht zwei Körper, sondern zwei sich succedierende Zustände von Körpern sind, folglich jeder der beiden Zustände auch alle beteiligten Körper impliziert, die Wirkung also, d. i. der neueintretende Zustand, z. B. beim Stoß, sich auf beide Körper in gleichem Verhältnis erstreckt: so sehr daher

der gestoßene Körper verändert wird, ebensosehr wird es der stoßende (jeder im Verhältnis seiner Masse und Geschwindigkeit). Beliebt es, dieses Wechselwirkung zu nennen; so ist eben durchaus jede Wirkung Wechselwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verstandes dafür ein, sondern wir haben nur ein überflüssiges Synonym der Kausalität. Diese Ansicht aber spricht Kant unbedachtsamerweise geradezu aus, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", wo der Beweis des vierten Lehrsatzes der Mechanik anhebt: „Alle äußere Wirkung in der Welt ist Wechselwirkung." Wie sollen dann für einfache Kausalität und für Wechselwirkung verschiedene Funktionen a priori im Verstande liegen, ja, sogar die reale Succession der Dinge nur mittelst der erstern, und das Zugleichsein derselben nur mittelst der letzteren möglich und erkennbar sein? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechselwirkung ist, auch Succession und Simultaneität dasselbe, mithin alles in der Welt zugleich. — Gäbe es wahre Wechselwirkung, dann wäre auch das Perpetuum mobile möglich und sogar a priori gewiß: vielmehr aber liegt der Behauptung, daß es unmöglich sei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechselwirkung und keine Verstandesform für eine solche gibt.

Auch Aristoteles leugnet die Wechselwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechselseitig Ursache voneinander sein können, aber nur so, daß man es von jedem in einem andern Sinne versteht, z. B. das eine auf das andere als Motiv, dieses auf jenes aber als Ursache seiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen dieselben Worte: Physic., Lib. II, c. 3, und Metaph., Lib. V, c. 2. Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οἱον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὑτη του πονειν· αλλ' ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως. (Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechselwirkung an, so würde er sie hier aufführen, da er an beiden Stellen beschäftigt ist, sämtliche mögliche Arten von Ursachen aufzuzählen. In den Analyt. post., Lib. II, c. 11, spricht er von einem Kreislauf der Ursachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechselwirkung.

4. Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß das, was durch jede derselben ausgedrückt wird, der Urteilsform, von der es abgeleitet ist, doch wirklich entspricht; was bei den anderen Kategorien fast gar nicht der Fall ist, indem sie meistens mit dem willkürlichsten Zwange aus den Urteilsformen herausdeduziert sind.

Daß also die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen es sind, welche die problematische, assertorische, und apodiktische Form des Urteils veranlassen, ist vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe besondere, ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnisformen des Verstandes wären, ist nicht wahr. Vielmehr stammen sie aus der einzigen ursprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus diesem die Erkenntnis der Notwendigkeit; hingegen erst indem auf diese die Reflexion angewandt wird, entstehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle diese urständen daher keineswegs aus einer Geisteskraft, dem Verstande, sondern entstehen durch den Konflikt des abstrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man sogleich sehen wird.

Ich behaupte, daß Notwendigsein und Folge aus einem gegebenen Grunde sein, durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch sind. Als notwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als sofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes ansehen: und weiter als diese Abhängigkeit, dieses Gesetztsein durch ein anderes und dieses unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Notwendigkeit schlechthin nichts. Er entsteht und besteht also einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher gibt es, gemäß den verschiedenen Gestaltungen dieses Satzes, ein physisch Notwendiges (der Wirkung aus der Ursache), ein logisch (durch den Erkenntnisgrund, in analytischen Urteilen, Schlüssen u. s. w.), ein mathematisch (nach dem Seinsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktisch Notwendiges, womit wir nicht etwan das Bestimmtsein durch einen angeblichen kategorischen Imperativ, sondern die, bei gegebenem empirischen Charakter, nach vorliegenden Motiven notwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Notwendige ist es aber nur relativ, nämlich unter der Voraussetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher ist absolute

Notwendigkeit ein Widerspruch. — Im übrigen verweise ich auf § 49 der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Das kontradiktorische Gegenteil, d. h. die Verneinung der Notwendigkeit ist die Zufälligkeit. Der Inhalt dieses Begriffs ist daher negativ, nämlich weiter nichts als dieses: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich ist auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht sein Grund ist, ist es ein solches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch sei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, ist allemal notwendig und zufällig zugleich: notwendig in Beziehung auf das eine, das ihre Ursache ist; zufällig in Beziehung auf alles übrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem übrigen ist ein bloßes Zusammentreffen, ohne notwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, συμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein absolut Notwendiges, ist ein absolut Zufälliges denkbar. Denn dieses letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältnis der Folge zum Grunde stände. Die Unvorstellbarkeit eines solchen ist aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher also erst umgestoßen werden müßte, um ein absolut Zufälliges zu denken: dieses selbst hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen solche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältnis von Grund und Folge zu einander stehen.

In der Natur, sofern sie anschauliche Vorstellung ist, ist alles was geschieht notwendig: denn es geht aus seiner Ursache hervor. Betrachten wir aber dieses Einzelne in Beziehung auf das übrige, welches nicht seine Ursache ist; so erkennen wir es als zufällig: dies ist aber schon eine abstrakte Reflexion. Abstrahieren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von seinem Kausalverhältnis zu dem Uebrigen, also von seiner Notwendigkeit und Zufälligkeit; so befaßt diese Art von Erkenntnis der Begriff des Wirklichen, bei welchem man nur die Wirkung betrachtet, ohne sich nach der Ursache umzusehen, in Beziehung auf welche man sie sonst notwendig, in Beziehung auf alles übrige zufällig nennen müßte. Dieses alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urteils nicht sowohl die objektive Beschaffenheit der Dinge, als das Verhältnis unserer Erkenntnis zu derselben bezeichnet. Da aber in der Natur jedes aus einer Ursache

hervorgeht; so ist jedes Wirkliche auch notwendig: aber wieder auch nur sofern es zu dieser Zeit, an diesem Ort ist: denn allein darauf erstreckt sich die Bestimmung durch das Gesetz der Kausalität. Verlassen wir aber die anschauliche Natur und gehen über zum abstrakten Denken; so können wir, in der Reflexion, alle Naturgesetze, die uns teils a priori, teils erst a posteriori bekannt sind, uns vorstellen, und diese abstrakte Vorstellung enthält alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Ort ist, aber mit Abstraktion von jedem bestimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch solche Reflexion, sind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber sogar auch hier keine Stelle findet, ist das Unmögliche. Es ist offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abstrakte Erkenntnis der Vernunft, nicht für die anschauliche Erkenntnis dasind; obgleich die reinen Formen dieser es sind, welche der Vernunft die Bestimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgesetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt sind, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphysische, oder nur physische.

Aus dieser Darstellung, die keines Beweises bedarf, weil sie sich unmittelbar auf die Erkenntnis des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Notwendigen, Wirklichen und Möglichen stützt, geht genugsam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme dreier besonderer Funktionen des Verstandes für jene drei Begriffe ist, und daß er hier abermals durch kein Bedenken sich hat stören lassen in der Durchführung seiner architektonischen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der sehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der frühern Philosophie, die Begriffe des Notwendigen und Zufälligen miteinander verwechselt hat. Jene frühere Philosophie nämlich hat die Abstraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß das, dessen Grund gesetzt ist, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtsein kann, also notwendig ist. An diese letzte Bestimmung aber hielt man sich ganz allein und sagte: notwendig ist, was nicht anders sein kann, oder dessen Gegenteil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel solcher Notwendigkeit aus der Acht, übersah die daraus sich ergebende Relativität aller Notwendigkeit und machte da-

durch die ganz undenkbare Fiktion von einem absolut Notwendigen, d. h. von einem Etwas, dessen Dasein so unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge einem Grunde wäre und daher von nichts abhinge; welcher Beisatz eben eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade alles was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Notwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden absoluten Notwendigkeit*). Diese grundverkehrte Bestimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und gibt sie als Erklärung: „Kritik der reinen Vernunft", V, S. 289—291; 243. V, 301; 419. V, 447, 486, 488. Er gerät dabei sogar in den augenfälligsten Widerspruch mit sich selbst, indem er S. 301 sagt: „Alles Zufällige hat eine Ursache", und hinzugefügt: „Zufällig ist, dessen Nichtsein möglich". Was aber eine Ursache hat, dessen Nichtsein ist durchaus unmöglich: also ist es notwendig. — Uebrigens ist der Ursprung dieser ganzen falschen Erklärung des Notwendigen und Zufälligen schon bei Aristoteles zu finden und zwar „De generatione et corruptione", Lib. II, c. 9 et 11, wo nämlich das Notwendige erklärt wird als das, dessen Nichtsein unmöglich ist: ihm steht gegenüber das, dessen Sein unmöglich ist; und zwischen diesen beiden liegt nun das, was sein und auch nichtsein kann, — also das Entstehende und Vergehende, und dieses wäre denn das Zufällige. Nach dem oben Gesagten ist es klar, daß diese Erklärung, wie so viele des Aristoteles, entstanden ist aus dem Stehenbleiben bei abstrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anschauliche zurückzugehen, in welchem doch die Quelle aller abstrakten Begriffe liegt, durch welches sie daher stets kontrolliert werden müssen. „Etwas, dessen Nicht-

*) Man sehe Christian Wolffs „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele", § 577—579 — Sonderbar ist es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Notwendige, d. h. aus Ursachen Geschehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde Notwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, also die analytischen Urteile, ferner auch die mathematischen Wahrheiten. Als Grund hievon gibt er an, daß nur das Gesetz der Kausalität endlose Reihen gebe, die anderen Arten von Gründen aber endliche. Dies ist jedoch bei den Gestaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, sondern gilt nur vom logischen Erkenntnisgrund: für einen solchen hielt er aber die mathematische Notwendigkeit. — Vergleiche: Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 50.

sein unmöglich ist" — läßt sich allenfalls in abstracto denken: aber gehen wir damit zum Konkreten, Realen, Anschaulichen, so finden wir nichts, den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen, — als eben nur die besagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Notwendigkeit jedoch eine relative und bedingte ist.

Ich füge bei dieser Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Notwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht, und eben deshalb relativ ist; so sind alle apodiktischen Urteile ursprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach hypothetisch. Sie werden kategorisch nur durch den Zutritt einer assertorischen Minor, also im Schlußsatz. Ist diese Minor noch unentschieden, und wird diese Unentschiedenheit ausgedrückt; so gibt dieses das problematische Urteil.

Was im allgemeinen (als Regel) apodiktisch ist (ein Naturgesetz), ist in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematisch, weil erst die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel setzt. Und umgekehrt, was im einzelnen als solches notwendig (apodiktisch) ist (jede einzelne Veränderung, notwendig durch ihre Ursache), ist überhaupt und allgemein ausgesprochen wieder nur problematisch; weil die eingetretene Ursache nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktische, immer hypothetische Urteil stets nur allgemeine Gesetze aussagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieses alles hat seinen Grund darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da ist, das Wirkliche im Gebiet der Anschauung und für den Verstand; das Notwendige für beide. Sogar ist eigentlich der Unterschied zwischen notwendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle drei in eins zusammen. Denn alles, was geschieht, geschieht notwendig; weil es aus Ursachen geschieht, diese aber selbst wieder Ursachen haben; so daß sämtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine strenge Verkettung des notwendig Eintretenden sind. Demgemäß ist alles Wirkliche zugleich ein Notwendiges, und in der Realität zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit kein Unterschied; und ebenso keiner zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geschehen, d. h. nicht wirklich geworden ist, war auch nicht möglich; weil die Ursachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte,

selbst nicht eingetreten sind, noch eintreten konnten, in der großen Verkettung der Ursachen: es war also ein Unmögliches. Jeder Vorgang ist demnach entweder notwendig, oder unmöglich. Dieses alles gilt bloß von der empirisch realen Welt, d. h. dem Komplex der einzelnen Dinge, also vom ganz Einzelnen als solchem. Betrachten wir hingegen, mittelst der Vernunft, die Dinge im allgemeinen, sie in abstracto auffassend; so treten Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unserem Intellekt angehörenden Gesetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empirischen Naturgesetzen Entsprechende als in dieser Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterscheiden also deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche ist an sich selbst zwar stets auch ein Notwendiges, wird aber als solches nur von dem aufgefaßt, der seine Ursache kennt: abgesehen von dieser ist und heißt es zufällig. Diese Betrachtung gibt uns auch den Schlüssel zu jener contentio περι δυνατων zwischen dem Megariker Diodoros und Chrysippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche De fato. Diodoros sagt: „Nur was wirklich wird, ist möglich gewesen: und alles Wirkliche ist auch notwendig.“ — Chrysippos dagegen: „Es ist vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Notwendige wird wirklich.“ — Wir können uns dies so erläutern. Die Wirklichkeit ist die Konklusion eines Schlusses, zu dem die Möglichkeit die Prämissen gibt. Doch ist hiezu nicht allein die Major, sondern auch die Minor erfordert: erst beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich gibt eine bloß theoretische, allgemeine Möglichkeit in abstracto: diese macht an sich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört auch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall gibt, indem sie ihn unter die Regel bringt. Dieser wird eben dadurch sofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Maj. Alle Häuser (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Min. Mein Haus gerät in Brand.

Konkl. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, also jede Major, bestimmt, in Hinsicht auf die Wirklichkeit, die Dinge stets nur unter einer Voraussetzung, mithin hypothetisch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Voraussetzung das Inbrandgeraten. Diese

Voraussetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erst wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die Konklusio. Das gilt durchweg vom Verhältnis der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konklusio, welche die Aussage der Wirklichkeit ist, stets notwendig erfolgt; so geht hieraus hervor, daß alles, was wirklich ist, auch notwendig ist; welches auch daraus einzusehen, daß Notwendigsein nur heißt, Folge eines gegebenen Grundes sein: dieser ist beim Wirklichen eine Ursache: also ist alles Wirkliche notwendig. Demnach sehen wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen zusammenfallen und nicht bloß den letzteren den ersteren voraussetzen, sondern auch umgekehrt. Was sie auseinanderhält, ist die Beschränkung unseres Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit ist das Vermittelnde zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Notwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt sich durch die Erkenntnis ihrer sämtlichen Ursachen vollkommen einsehen: aber das Zusammentreffen dieser sämtlichen, verschiedenen und voneinander unabhängigen Ursachen erscheint für uns als zufällig, ja die Unabhängigkeit derselben voneinander ist eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die notwendige Folge ihrer Ursache war, deren Kette anfangslos ist; so zeigt sich, daß die Zufälligkeit eine bloß subjektive Erscheinung ist, entstehend aus der Begrenzung des Horizonts unseres Verstandes, und so subjektiv, wie der optische Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt.

Da Notwendigkeit einerlei ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so muß sie auch bei jeder Gestaltung des Satzes vom Grunde als eine besondere erscheinen und auch ihren Gegensatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erst durch Anwendung der abstrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenstand entsteht. Daher stehen den oben erwähnten vier Arten von Notwendigkeiten ebenso viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: also physische, logische, mathematische, praktische. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abstrakter Begriffe sich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Notwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Tier kann sein ein Vogel, Fisch, Amphibie u. s. w." — „eine Nachtigall muß sein ein

Vogel, dieser ein Tier, dieses ein Organismus, dieser ein Körper". — Eigentlich weil die logische Notwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus ist, vom Allgemeinen auf das Besondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen ist in der anschaulichen Natur (den Vorstellungen der ersten Klasse) eigentlich alles notwendig, durch das Gesetz der Kausalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffassen, es vergleichend mit dem was nicht dessen Ursache ist, und auch als bloß und rein wirklich, durch Absehen von aller Kausalverknüpfung: nur bei dieser Klasse von Vorstellungen hat eigentlich der Begriff des Wirklichen statt, wie auch schon die Abstammung des Worts vom Kausalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klasse der Vorstellungen, der reinen mathematischen Anschauung, ist, wenn man ganz innerhalb derselben sich hält, lauter Notwendigkeit: Möglichkeit entsteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck kann sein recht-, stumpf-, gleichwinklicht; muß sein mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen". Also zum Möglichen kommt man hier nur durch Uebergang vom Anschaulichen zum Abstrakten.

Nach dieser Darstellung, welche die Erinnerung, sowohl an das in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, als im ersten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" Gesagte voraussetzt, wird hoffentlich über den wahren und sehr verschiedenartigen Ursprung jener Formen der Urteile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel sein, wie auch nicht über die Unzulässigkeit und gänzliche Grundlosigkeit der Annahme von zwölf besonderen Funktionen des Verstandes zur Erklärung derselben. Von dieser letztern geben auch schon manche einzelne und sehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategorisches und ein assertorisches Urteil seien drei so grundverschiedene Dinge, daß sie berechtigten, zu jedem derselben eine ganz eigentümliche Funktion des Verstandes anzunehmen.

Das Bewußtsein der Unhaltbarkeit seiner Kategorienlehre verrät Kant selbst dadurch, daß er im dritten Hauptstück der Analysis der Grundsätze (phaenomena et noumena) aus der ersten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244—246, 248—253) in der zweiten Auf-

lage weggelassen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. sagt er daselbst, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definiert, weil er sie nicht definieren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem sie keiner Definition fähig seien; — er hatte hiebei vergessen, daß er S. 82 derselben ersten Auflage gesagt hatte: „Der Definition der Kategorien überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte.“ — Dies war also — sit venia verbo — Wind. Diese letztere Stelle hat er aber stehen lassen. Und so verraten alle jene nachher weislich weggelassenen Stellen, daß sich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und diese ganze Lehre auf schwachen Füßen steht.

Diese Kategorientafel soll nun der Leitfaden sein, nach welchem jede metaphysische, ja, jede wissenschaftliche Betrachtung anzustellen ist. (Prolegomena, § 39.) Und in der That ist sie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantischen Philosophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; sondern sie ist auch recht eigentlich das Bett des Prokrustes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätigkeit, die ich jetzt noch etwas näher betrachten werde. Was mußten aber bei einer solchen Gelegenheit nicht erst die imitatores, servum pecus thun! Man hat es gesehen. Jene Gewaltthätigkeit also wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urteile und Kategorien bezeichnen, ganz beiseite setzt und vergißt, und sich allein an diese Ausdrücke selbst hält. Diese haben zum Teil ihren Ursprung aus des Aristoteles Analyt. priora, I, 23 (περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων: de qualitate et quantitate terminorum syllogismi), sind aber willkürlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders, als durch das Wort Quantität, bezeichnen können, obwohl gerade dieses noch besser, als die übrigen Titel der Kategorien, zu seinem Gegenstande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüber zu stellen: denn für Bejahung und Verneinung ist der Name Qualität doch wohl willkürlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung, die er anstellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität

von Dingen, physische, moralische u. s. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwischen diesen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urteilens und Denkens nicht das mindeste Gemeinsame ist, außer der zufälligen, willkürlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens schuldig ist, sich gegenwärtig halten, um nicht seinen Unwillen über dieses Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächste Beispiel liefert uns gleich die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft. Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urteile damit zu thun, daß jede Anschauung eine extensive Größe hat? was die Qualität der Urteile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Ersteres beruht vielmehr darauf, das der Raum die Form unserer äußern Anschauung ist, und letzteres ist nichts weiter, als eine empirische und noch dazu ganz subjektive Wahrnehmung, bloß aus der Betrachtung der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane geschöpft. — Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Psychologie legt (Kritik der reinen Vernunft, S. 344; V, 402), wird unter der Qualität die Einfachheit der Seele angeführt: diese ist aber gerade eine quantitative Eigenschaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urteil hat sie gar keine Beziehung. Allein die Quantität sollte ausgefüllt werden durch die Einheit der Seele, die doch in der Einfachheit schon begriffen ist. Dann ist die Modalität auf eine lächerliche Weise hineingezwängt: die Seele stehe nämlich im Verhältnis zu möglichen Gegenständen; Verhältnis gehört aber zur Relation; allein diese ist bereits durch Substanz eingenommen. Sodann werden die vier kosmologischen Ideen, welche der Stoff der Antinomien sind, auf die Titel der Kategorien zurückgeführt; worüber das Nähere weiter unten, bei der Prüfung dieser Antinomien. Mehrere womöglich noch grellere Beispiele liefert die Tafel der Kategorien der Freiheit! in der „Kritik der praktischen Vernunft"; — ferner in der „Kritik der Urteilskraft" das erste Buch, welches das Geschmacksurteil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeschnitten sind, wodurch eben vielleicht das Falsche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieses wichtigen Werkes hin und wieder beigemischt ist, hauptsächlich veranlaßt worden. Man sehe nur am Ende

des ersten Hauptstücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urteile so benannten Kategorien entsprechen soll.

Der Grundsatz der *Beharrlichkeit der Substanz* ist aus der Kategorie der Subsistenz und Inhärenz abgeleitet. Diese kennen wir aber nur aus der Form der kategorischen Urteile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltsam ist daher von dieser einfachen, rein logischen Form jener große metaphysische Grundsatz abhängig gemacht! Allein es ist auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geschehen. Der Beweis, der hier für diesen Grundsatz gegeben wird, setzt dessen vermeintlichen Ursprung aus dem Verstande und aus der Kategorie ganz beiseite, und ist aus der reinen Anschauung der Zeit geführt. Aber auch dieser Beweis ist ganz unrichtig. Es ist falsch, daß es in der bloßen Zeit eine *Simultaneität* und eine *Dauer* gebe; diese Vorstellungen gehen allererst hervor aus der Vereinigung des *Raumes* mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 18, und noch weiter ausgeführt §. 4 des ersten Buches der Welt als Wille und Vorstellung; beide Auseinandersetzungen muß ich zum Verständnis des Folgenden voraussetzen. Es ist falsch, daß bei allem Wechsel die Zeit selbst *bleibe*; vielmehr ist gerade sie selbst das Fließende: eine bleibende Zeit ist ein Widerspruch. Kants Beweis ist unhaltbar, so sehr er ihn auch mit Sophismen gestützt hat: ja, er gerät dabei in den handgreiflichsten Widerspruch. Nachdem er nämlich (S. 177; V, 219) das *Zugleichsein* fälschlich als einen Modus der Zeit aufgestellt hat, sagt er (S. 183; V, 226) ganz richtig: „Das *Zugleichsein* ist nicht ein Modus der Zeit, als in welcher gar keine Teile zugleich sind, sondern alle nacheinander." — In Wahrheit ist im Zugleichsein der Raum ebensosehr impliziert, wie die Zeit. Denn, sind zwei Dinge zugleich und doch nicht *eins*, so sind sie durch den Raum verschieden; sind zwei Zustände *eines* Dinges zugleich (z. B. das Leuchten und die Hitze des Eisens), so sind sie zwei gleichzeitige Wirkungen *eines* Dinges, setzen daher die Materie und diese den Raum voraus. Streng genommen ist das Zugleich eine negative Bestimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge,

oder Zustände, nicht durch die Zeit verschieden sind, ihr Unterschied also anderweitig zu suchen ist. — Allerdings aber muß unsere Erkenntnis von der Beharrlichkeit der Substanz, d. i. der Materie, auf einer Einsicht a priori beruhen; da sie über allen Zweifel erhaben ist, daher nicht aus der Erfahrung geschöpft sein kann. Ich leite sie davon ab, daß das Prinzip alles Werdens und Vergehens, das Gesetz der Kausalität, dessen wir uns a priori bewußt sind, ganz wesentlich nur die Veränderungen, d. h. die succesiven Zustände der Materie betrifft, also auf die Form beschränkt ist, die Materie aber unangetastet läßt, welche daher in unserm Bewußtsein als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer gewesene und immer bleibende Grundlage aller Dinge dasteht. Eine tiefere, aus der Analyse unserer anschaulichen Vorstellung der empirischen Welt überhaupt geschöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Substanz findet man in unserem ersten Buch §. 4, als wo gezeigt worden, daß das Wesen der Materie in der gänzlichen Vereinigung von Raum und Zeit besteht, welche Vereinigung nur mittelst der Vorstellung der Kausalität möglich ist, folglich nur für den Verstand, der nichts, als das subjektive Korrelat der Kausalität ist, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kausalität erkannt wird, Sein und Wirken bei ihr eins ist, welches schon das Wort Wirklichkeit andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, — Kausalität, Materie, Wirklichkeit, — sind also eines, und das subjektive Korrelat dieses einen ist der Verstand. Die Materie muß die sich widerstreitenden Eigenschaften der beiden Faktoren, aus denen sie hervorgeht, an sich tragen, und die Vorstellung der Kausalität ist es, die das Widersprechende beider aufhebt und ihr Zusammenbestehen faßlich macht dem Verstande, durch den und für den allein die Materie ist und dessen ganzes Vermögen im Erkennen von Ursache und Wirkung besteht: für ihn also vereinigt sich in der Materie der bestandlose Fluß der Zeit, als Wechsel der Accidenzien auftretend, mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes, die sich darstellt als das Beharren der Substanz. Denn verginge, wie die Accidenzien, so auch die Substanz; so würde die Erscheinung vom Raume ganz losgerissen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöst, durch Vernichtung der Materie, Annihilation. — Aus dem Anteil also, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erscheinungen der

Wirklichkeit hat, — indem er der Gegensatz und das Widerspiel der Zeit ist und daher, an sich und außer dem Verein mit jener, gar keinen Wechsel kennt, — mußte jener Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz, den jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu diesem Zweck ganz widersinnig ein Bleiben angedichtet hat.

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweises der Apriorität und Notwendigkeit des Gesetzes der Kausalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23; darf mich also hier nur darauf berufen*). Ganz ebenso verhält es sich mit dem Beweise der Wechselwirkung, deren Begriff ich sogar oben als nichtig darstellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundsätzen nun die Ausführung folgt, ist schon das Nötige gesagt. —

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transcendentalen Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Lesers zu ermüden und überlasse dieselben daher seinem eigenen Nachdenken. Aber immer von neuem tritt uns in der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen' ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen, die gänzliche Nichtunterscheidung der abstrakten, diskursiven Erkenntnis von der intuitiven. Diese ist es, welche eine beständige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnisvermögens verbreitet, und den Leser nie wissen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede ist; so daß er, statt zu verstehen, immer nur mutmaßt, indem er das jedesmal Gesagte abwechselnd vom Denken und vom Anschauen zu verstehen versucht, und stets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Besinnung über das Wesen der anschaulichen und der abstrakten Vorstellung bringt, wie ich sogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel „von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena" Kanten zu der monströsen Behauptung, daß es ohne Denken, also ohne abstrakte Begriffe, gar keine Erkenntnis eines Gegenstandes gebe, und daß die Anschauung, weil sie kein Denken ist, auch gar kein Erkennen sei und überhaupt nichts, als eine

*) Mit jener meiner Widerlegung des Kantischen Beweises kann man beliebig die früheren Angriffe auf denselben vergleichen von Feder, Ueber Zeit, Raum und Kausalität, § 28; und von G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. 2, S. 422—442.

bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anschauung ohne Begriff ganz leer sei; Begriff ohne Anschauung aber immer noch etwas (S. 253; V, 309). Dies ist nun das gerade Gegenteil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer Beziehung auf anschauliche Vorstellungen, aus denen sie abstrahiert, abgezogen, d. h. durch Fallenlassen alles Unwesentlichen gebildet worden; daher, wenn ihnen die Unterlage der Anschauung entzogen wird, sie leer und nichtig sind. Anschauungen hingegen haben an sich selbst unmittelbare und sehr große Bedeutung (in ihnen ja objektiviert sich das Ding an sich): sie vertreten sich selbst, sprechen sich selbst aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe. Denn über sie herrscht der Satz vom Grunde nur als Gesetz der Kausalität, und bestimmt als solches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutsamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall ist, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Uebrigens sieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anschauliche und die abstrakte Vorstellung zu unterscheiden: er wirft Leibnizen und Locken vor, jener hätte alles zu abstrakten, dieser zu anschaulichen Vorstellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterscheidung: und wenngleich Locke und Leibniz wirklich jene Fehler begingen, so fällt Kanten selbst ein dritter, jene beiden umfassenden Fehler zur Last, nämlich Anschauliches und Abstraktes dermaßen vermischt zu haben, daß ein monströser Zwitter von beiden entstand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorstellung möglich ist und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit versetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anschauung auseinander in dem besagten Kapitel „von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena“: allein die Art dieser Unterscheidung ist hier eine grundfalsche. Es heißt nämlich S. 253; V, 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme; so bleibt gar keine Erkenntnis eines Gegenstandes übrig: denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Objekt aus.“ — Dieser Satz enthält gewissermaßen alle Irrtümer Kants in einer Nuß;

indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältnis zwischen Empfindung, Anschauung und Denken falsch gefaßt hat und demnach die Anschauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimensionen sein soll, mit der bloßen, subjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identifiziert, das Erkennen eines Gegenstandes aber allererst durch das vom Anschauen verschiedene Denken hinzukommen läßt. Ich sage hingegen: Objekte sind zunächst Gegenstände der Anschauung, nicht des Denkens, und alle Erkenntnis von Gegenständen ist ursprünglich und an sich selbst Anschauung: diese aber ist keineswegs bloße Empfindung, sondern schon bei ihr erzeigt der Verstand sich thätig. Das allein beim Menschen, nicht aber bei den Tieren, hinzukommende Denken ist bloße Abstraktion aus der Anschauung, gibt keine von Grund aus neue Erkenntnis, setzt nicht allererst Gegenstände, die vorher nicht dagewesen; sondern ändert bloß die Form der durch die Anschauung bereits gewonnenen Erkenntnis, macht sie nämlich zu einer abstrakten in Begriffen, wodurch die Anschaulichkeit verloren geht, dagegen aber Kombination derselben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unseres Denkens hingegen ist kein anderer, als unsere Anschauungen selbst, und nicht etwas, welches, in der Anschauung nicht enthalten, erst durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von allem, was in unserem Denken vorkommt, der Stoff sich in unserer Anschauung nachweisen lassen; da es sonst ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieser Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgestaltet wird; so muß er doch daraus wiederhergestellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können; — wie man ein Stück Gold aus allen seinen Auflösungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reduziert und es regulinisch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht so sein, wenn das Denken selbst etwas, ja gar die Hauptsache, dem Gegenstande hinzugethan hätte.

Das ganze darauf folgende Kapitel von der Amphibolie ist bloß eine Kritik der Leibnizischen Philosophie und als solche im ganzen richtig, obwohl der ganze Zuschnitt bloß der architektonischen Symmetrie zuliebe gemacht ist, die auch hier den Leitfaden gibt. So wird, um die Analogie mit dem Aristotelischen Organon herauszubringen, eine transcendentale Topik aufgestellt, die darin besteht, daß man jeden Begriff

nach vier Rücksichten überlegen soll, um erst auszumachen, vor welches Erkenntnisvermögen er gehöre. Jene vier Rücksichten aber sind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen sich noch zehn andere hinzufügen: ihre Vierzahl entspricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter sie die Leibnizischen Hauptlehren verteilt, so gut es gehen will. Auch wird durch diese Kritik gewissermaßen zu natürlichen Irrtümern der Vernunft gestempelt, was bloß falsche Abstraktionen Leibnizens waren, der, statt von seinen großen philosophischen Zeitgenossen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber seine eigenen seltsamen Erfindungen auftischte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt gesagt, es könne möglicherweise eine von der unserigen ganz verschiedene Art der Anschauung geben, auf dieselbe unsere Kategorien aber doch anwendbar sein; daher die Objekte jener supponierten Anschauung die Noumena wären, Dinge, die sich von uns bloß denken ließen, aber da uns die Anschauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematisch sei, so wäre der Gegenstand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbestimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten Widerspruch mit sich, die Kategorien bald als Bedingung der anschaulichen Vorstellung, bald als Funktion des bloß abstrakten Denkens aufstellt. Hier treten sie nun ausschließlich in letzterer Bedeutung auf, und es scheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskursives Denken zuschreiben. Ist aber dies wirklich seine Meinung, so hätte er doch notwendig am Anfange der transcendentalen Logik, ehe er die verschiedenen Funktionen des Denkens so weitläuftig spezifizierte, das Denken überhaupt charakterisieren sollen, es folglich vom Anschauen unterscheiden, zeigen sollen, welche Erkenntnis das bloße Anschauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anschauen und dann vom Denken, statt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding ist. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwischen der transcendentalen Aesthetik und der transcendentalen Logik, wo er, nach Darstellung der bloßen Form der Anschauung, ihren Inhalt, die ganze empirische Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „sie ist gegeben“, und nicht frägt, wie sie

zu stande kommt, ob mit oder ohne Verstand; sondern mit einem Sprunge zum abstrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, sondern gleich zu gewissen Denkformen, und kein Wort darüber sagt, was Denken sei, was Begriff, welches das Verhältnis des Abstrakten und Diskursiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterschied zwischen der Erkenntnis des Menschen und der des Tieres, und was die Vernunft sei.

Eben jener von Kant ganz übersehene Unterschied zwischen abstrakter und anschaulicher Erkenntnis war es aber, welchen die alten Philosophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten*) und deren Gegensatz und Inkommensurabilität ihnen so viel zu schaffen machte, in den Philosophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und später den Scholastikern, im Streit zwischen Nominalismus und Realismus, zu welchem den sich spät entwickelnden Keim schon die entgegengesetzte Geistesrichtung des Platon und des Aristoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weise, die Sache gänzlich vernachlässigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt sich nun der Worte, als wären sie noch herrenlos, um seine Dinge an sich und seine Erscheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien ebenso habe verwerfen müssen, wie er selbst die des Aristoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabsichtigten vorschlagsweise hinzeigen. Was nämlich beide unter dem Namen der Kategorien suchten, waren jedenfalls die allgemeinsten Begriffe, unter welche man alle noch so verschiedenen Dinge subsumieren müsse, durch welche daher alles Vorhandene gedacht würde. Deshalb eben faßte sie Kant als die Formen alles Denkens auf.

Zur Logik verhält sich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. Sollten daher nicht diese allerobersten Begriffe, dieser Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles speziellern Denkens ist, ohne dessen Anwendung daher gar

*) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp., Lib. I, c. 13, *νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας* (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras).

kein Denken vor sich gehen kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überschwenglichen Allgemeinheit (Transcendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, sondern an ganzen Klassen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches es auch sei, einer von ihnen schon mitgedacht ist; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, sondern in der Grammatik zu suchen hätte? Sollten es also nicht zuletzt jene Unterschiede der Begriffe sein, vermöge welcher das sie ausdrückende Wort entweder ein Substantiv, oder ein Adjektiv, ein Verbum, oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präposition, oder sonstige Partikel sei, kurz die partes orationis? Denn unstreitig bezeichnen diese die Formen, welche alles Denken zunächst annimmt und in denen es sich unmittelbar bewegt: deshalb eben sind sie die wesentlichen Sprachformen, die Grundbestandteile jeder Sprache, so daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigstens aus Substantiven, Adjektiven und Verben bestände. Diesen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, also durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptsache unwesentlich ist, ob man in der Bezeichnung derselben den Artikel und das Pronomen zu Hilfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von neuem die Frage aufwerfen: welches sind die Formen des Denkens?

1. Das Denken besteht durchweg aus Urteilen: Urteile sind die Fäden seines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unser Denken nicht von der Stelle, und so oft wir ein Verbum gebrauchen, urteilen wir.

2. Jedes Urteil besteht im Erkennen des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Restriktionen. Es vereint sie, vom Erkennen der wirklichen Identität beider an, welche nur bei Wechselbegriffen stattfinden kann; dann im Erkennen, daß das eine im andern stets mitgedacht sei, wiewohl nicht umgekehrt, — im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen, daß das eine bisweilen im andern mitgedacht sei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehen die verneinenden Sätze. Demnach muß in jedem Urteil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ, oder negativ, zu finden sein; wenn auch nicht jedes von diesen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meistens, bezeichnet ist. Oft bezeichnet e i n Wort,

Prädikat und Kopula, wie: „Gajus altert"; bisweilen ein Wort alle drei, wie: concurritur, d. h. „die Heere werden handgemein". Hieraus erhellt, daß man die Formen des Denkens doch nicht so geradezu und unmittelbar in den Worten, noch selbst in den Redeteilen zu suchen hat; da dasselbe Urteil in verschiedenen, ja sogar in derselben Sprache durch verschiedene Worte und selbst durch verschiedene Redeteile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch derselbe bleibt, folglich auch seine Form: denn der Gedanke könnte nicht derselbe sein, bei verschiedener Form des Denkens selbst. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form desselben, ein verschiedenes sein: denn es ist bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von seiner Form unzertrennlich ist. Also erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redeteile lassen sich daher ableiten aus den ursprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen selbst: diese, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken ist ihre Bestimmung. Sie sind das Werkzeug derselben, sind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt sein muß, so daß dieser darin zu erkennen ist.

3. Diese wirklichen, unveränderlichen, ursprünglichen Formen des Denkens sind allerdings die der logischen Tafel der Urteile Kants; nur daß auf dieser sich blinde Fenster, zu Gunsten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die alle wegfallen müssen; imgleichen eine falsche Ordnung. Also etwan:

a) Qualität: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) Quantität: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Teil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur ersteren gehören auch die individuellen Subjekte: Sokrates, heißt: „alle Sokrates". Also nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) Modalität: hat wirklich drei Formen. Sie bestimmt die Qualität als notwendig, wirklich, oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Diese drei Denkformen entspringen aus den Denkgesetzen vom Widerspruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeschlossenen Dritten entsteht die

d) Relation. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urteile geurteilt wird und kann nur darin bestehen, daß sie entweder die Abhängigkeit eines Urteils von einem andern (auch in der Pluralität beider) angibt, mithin sie verbindet, im hypothetischen Satz: oder aber angibt, daß Urteile einander ausschließen, mithin sie trennt, im disjunktiven Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urteile trennt oder verbindet.

Die Redeteile und grammatischen Formen sind Ausdrucksweisen der drei Bestandteile des Urteils, also des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältnisse dieser, also der eben aufgezählten Denkformen, und der näheren Bestimmungen und Modifikationen dieser letzteren. Substantiv, Adjektiv und Verbum sind daher wesentliche Grundbestandteile der Sprache überhaupt; weshalb sie in allen Sprachen zu finden sein müssen. Jedoch ließe sich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum stets miteinander verschmolzen wären, wie sie es in allen bisweilen sind. Vorläufig ließe sich sagen; zum Ausdruck des Subjekts sind bestimmt: Substantiv, Artikel und Pronomen; — zum Ausdruck des Prädikats: Adjektiv, Adverbium, Präposition; — zum Ausdruck der Kopula: das Verbum, welches aber, mit Ausnahme von esse, schon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philosophische Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen selbst die Logik.

Anmerkung. Zur Warnung vor einem Abwege und zur Erläuterung des Obigen erwähne ich S. Sterns „Vorläufige Grundlage zur Sprachphilosophie“, 1835, als einen gänzlich mißlungenen Versuch, aus den grammatischen Formen die Kategorien zu konstruieren. Er hat nämlich ganz und gar das Denken mit dem Anschauen verwechselt und daher aus den grammatischen Formen, statt der Kategorien des Denkens, die angeblichen Kategorien des Anschauens deduzieren wollen, mithin die grammatischen Formen in gerade Beziehung zur Anschauung gesetzt. Er steckt in dem großen Irrtum, daß die Sprache sich unmittelbar auf die Anschauung beziehe; statt daß sie unmittelbar sich bloß auf das Denken als solches, also auf die abstrakten Begriffe bezieht und allererst mittelst dieser auf die Anschauung, zu der sie nun aber ein Verhältnis haben, welches eine

gänzliche Aenderung der Form herbeiführt. Was in der Anschauung daist, also auch die aus der Zeit und dem Raum entspringenden Verhältnisse, wird allerdings ein Gegenstand des Denkens; also muß es auch Sprachformen geben, es auszudrücken, jedoch immer nur in abstracto, als Begriffe. Das nächste Material des Denkens sind allemal Begriffe, und nur auf solche beziehen sich die Formen der Logik, nie direkt auf die Anschauung. Diese bestimmt stets nur die materiale, nie die formale Wahrheit der Sätze, als welche sich nach den logischen Regeln allein richtet.

Ich kehre zur Kantischen Philosophie zurück und komme zur transcendentalen Dialektik. Kant eröffnet sie mit der Erklärung der Vernunft, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle spielen soll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verstand auf dem Schauplatz waren. Ich habe schon oben, unter seinen verschiedenen Erklärungen der Vernunft, auch von der hier gegebenen, „daß sie das Vermögen der Prinzipien sei", geredet. Hier wird nun gelehrt, daß alle bisher betrachteten Erkenntnisse a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich machen, bloße Regeln, aber keine Prinzipien geben; weil sie aus Anschauungen und Formen der Erkenntnis hervorgehen, nicht aber aus bloßen Begriffen, welches erfordert sei, um Prinzip zu heißen. Ein solches soll demnach eine Erkenntnis aus bloßen Begriffen sein und dennoch synthetisch. Dies ist aber schlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andere, als analytische Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe synthetisch und doch a priori verbunden werden; so muß notwendig diese Verbindung durch ein Drittes vermittelt sein, durch eine reine Anschauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; so wie die synthetischen Urteile a posteriori durch die empirische Anschauung vermittelt sind: folglich kann ein synthetischer Satz a priori nie aus bloßen Begriffen hervorgehen. Ueberhaupt aber ist uns a priori nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde, in seinen verschiedenen Gestaltungen, und es sind daher keine andere synthetische Urteile a priori möglich, als die, welche aus dem, was jenem Satze den Inhalt gibt, hervorgehen.

Inzwischen tritt Kant endlich mit einem seiner Forderung entsprechenden angeblichen Prinzip der Vernunft hervor, aber nur mit diesem einen, aus dem nachher andere Folgesätze fließen. Es ist nämlich der Satz, den Chr. Wolff aufstellt und erläutert in seiner „Cosmologia“, sect. 1, c. 2, § 93, und in seiner „Ontologia“, § 178. Wie nun oben, unter dem Titel der Amphibolie, bloße Leibnizische Philosopheme für natürliche und notwendige Irrwege der Vernunft genommen und als solche kritisiert wurden; gerade so geschieht dasselbe hier mit den Philosophemen Wolffs. Kant trägt dies Vernunftprinzip noch durch Undeutlichkeit, Unbestimmtheit und Zerstückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor (S. 307; V, 361 und 322; V, 379): es ist aber, deutlich ausgesprochen, folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so muß auch die Totalität seiner Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben sein.“ Der scheinbaren Wahrheit dieses Satzes wird man am lebhaftesten inne werden, wenn man sich die Bedingungen und die Bedingten vorstellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht sichtbar ist, daher sie ins Unendliche fortgehen könnte: da aber die Kette nicht fällt, sondern hängt, so muß oben ein Glied das erste und irgendwie befestigt sein. Oder kürzer: die Vernunft möchte für die ins Unendliche zurückweisende Kausalkette einen Anknüpfungspunkt haben; das wäre ihr bequem. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, sondern an sich selbst prüfen. Synthetisch ist derselbe allerdings: denn analytisch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter, als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, sondern er erschleicht sich seinen Schein von Wahrheit auf eine sehr feine Weise, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntnisse, welche der Satz vom Grunde in seinen vier Gestaltungen ausdrückt. Von diesen unmittelbaren Erkenntnissen sind alle abstrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde schon entlehnt und sind also mittelbar: noch mehr aber deren Folgesätze. Ich habe schon oben erörtert, wie die abstrakte Erkenntnis oft mannigfaltige intuitive Erkenntnisse in eine Form oder einen Begriff so vereint, daß sie nun nicht mehr zu unterscheiden sind: daher sich die abstrakte Erkenntnis zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen, deren

große Mannigfaltigkeit er durch einen sie alle befassenden Umriß wiedergibt. Diesen Schatten benutzt nun das angebliche Prinzip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerspricht, doch zu folgern, verläßt es klüglich die unmittelbare, anschauliche Erkenntnis des Inhalts des Satzes vom Grunde in seinen einzelnen Gestalten und bedient sich nur der abstrakten Begriffe, die aus jener abgezogen sind, und nur durch jene Wert und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe sein Unbedingtes irgendwie einzuschwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektische Einkleidung am deutlichsten; z. B. so: „Wenn das Bedingte da ist, muß auch seine Bedingung gegeben sein, und zwar ganz, also vollständig, also die Totalität seiner Bedingungen, folglich, wenn sie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erste Anfang derselben, also das Unbedingte." — Hiebei ist schon falsch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als solche eine Reihe ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität seiner Bedingungen in seinem nächsten Grunde, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erst dadurch zureichender Grund ist, enthalten sein. So z. B. die verschiedenen Bestimmungen des Zustandes welcher Ursache ist, als welche alle zusammengekommen sein müssen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Ursachen, entsteht nur dadurch, daß wir das, was soeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber sogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit seiner Forderung von neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche successive Reihe von Bedingungen geben, welche bloß als solche und des endlichen letzten Bedingten wegen daständen; sondern es ist immer eine abwechselnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber ist die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt; sie hebt von neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Also fordert der Satz vom zureichenden Grunde immer nur die Vollständigkeit der nächsten Bedingung, nie die Vollständigkeit einer Reihe. Aber eben dieser Begriff von Vollständigkeit der Bedingung läßt unbestimmt, ob solche eine simultane, oder eine successive sein soll: und indem nun letzteres gewählt

wird, entsteht die Forderung einer vollständigen Reihe aufeinander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkürliche Abstraktion wird eine Reihe von Ursachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Ursachen angesehen, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren zureichender Grund gefordert würden. Bei näherer und besonnener Betrachtung und herabsteigend von der unbestimmten Allgemeinheit der Abstraktion zum einzelnen bestimmten Realen, findet sich hingegen, daß die Forderung eines zureichenden Grundes bloß auf die Vollständigkeit der Bestimmungen der nächsten Ursache geht, nicht auf die Vollständigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erlischt vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von neuem an, indem dieser Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert sie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, statt zur Sache selbst zu gehen, sich innerhalb der abstrakten Begriffe hält, so sind jene Unterschiede verschwunden: dann wird eine Kette von abwechselnden Ursachen und Wirkungen, oder abwechselnden logischen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Ursachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die Vollständigkeit der Bedingungen, durch die ein Grund erst zureichend wird, erscheint als eine Vollständigkeit jener angenommenen Reihe von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt denn das abstrakte Vernunftprinzip sehr keck mit seiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derselben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft, mittelst Antinomien und deren Auflösung, sondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verstanden, nämlich einer Untersuchung des Verhältnisses der abstrakten Erkenntnis zur unmittelbar intuitiven, mittelst Herabsteigen von der unbestimmten Allgemeinheit jener zur festen Bestimmtheit dieser. Aus solcher ergibt sich dann hier, daß keineswegs das Wesen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten bestehe: denn sobald sie mit völliger Besonnenheit verfährt, muß sie selbst finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding ist. Die Vernunft, als ein Erkenntnisvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben; alles Objekt für das Subjekt aber ist notwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, sowohl a parte ante als a parte

post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt so sehr in der Form des Bewußtseins, daß man schlechterdings sich nichts objektiv vorstellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, also kein absolutes Absolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß diesen oder jenen seine Bequemlichkeit irgendwo stillstehen und ein solches Absolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten, gegen jene unumstößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man sehr vornehme Mienen dazu macht. In der That ist das ganze Gerede vom Absoluten, dieses fast alleinige Thema der seit Kant versuchten Philosophien, nichts anderes, als der kosmologische Beweis incognito. Dieser nämlich, infolge des ihm von Kant gemachten Prozesses, aller Rechte verlustig und vogelfrei erklärt, darf sich in seiner wahren Gestalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anschauung, oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der, was er erlangt, halb erbettelt, halb ertrotzt, in den bescheideneren Philosophemen. Wollen die Herren absolut ein Absolutum haben; so will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein solches viel besser genügt, als ihre erfaselten Nebelgestalten: es ist die Materie. Sie ist unentstanden und unvergänglich, also wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur: aus ihrem Schoß geht alles hervor und alles in ihn zurück: was kann man von einem Absolutum weiter verlangen? — Aber vielmehr sollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeschlagen hat, zurufen:

> Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
> Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
> Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?

Daß das Zurückgehen zu einer unbedingten Ursache, zu einem ersten Anfang, keineswegs im Wesen der Vernunft begründet sei, ist übrigens auch faktisch bewiesen, dadurch, daß die Urreligionen unseres Geschlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, also Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen, noch zulassen, sondern die Reihe der einander bedingenden Erscheinungen ins Unendliche hinaufführen. Ich verweise hierüber auf die weiter unten, bei der Kritik der ersten Antinomie, folgende Anmerkung, wozu man noch

Uphams „Doctrine of Buddhaism“ (S. 9), und überhaupt jeden echten Bericht über die Religionen Asiens nachsehen kann. Man soll nicht Judentum und Vernunft identifizieren.

Kant, der sein angebliches Vernunftprinzip auch keineswegs als objektiv gültig, sondern nur als subjektiv notwendig behaupten will, deduziert es, selbst als solches, nur durch ein seichtes Sophisma, S. 307; V, 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu subsumieren suchen, so lange es geht; so soll dieses nichts anderes sein, als eben schon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir voraussetzten. In Wahrheit aber thun wir durch solches Suchen nichts anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abstrakter, allgemeiner Erkenntnis, welches den besonnenen, sprachbegabten, denkenden Menschen vom Tier, dem Sklaven der Gegenwart, unterscheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unserer Erkenntnis durch Uebersicht. Denn der Gebrauch der Vernunft besteht eben darin, daß wir das Besondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, diese durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir also die allgemeinsten Gesichtspunkte suchen: durch solche Uebersicht wird eben unsere Erkenntnis so sehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterschied entsteht zwischen dem tierischen und dem menschlichen Lebenslauf, und wieder zwischen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menschen. Nun findet allerdings die Reihe der Erkenntnisgründe, welche allein auf dem Gebiet des Abstrakten, also der Vernunft, existiert, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h. bei einer Vorstellung, die nach dieser Gestaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt ist, also an dem, a priori oder a posteriori, unmittelbar anschaulichen Grunde des obersten Satzes der Schlußkette. Ich habe schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 50, gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnisgründe übergeht in die Gründe des Werdens, oder des Seins. Diesen Umstand aber geltend machen wollen, um ein nach dem Gesetz der Kausalität Unbedingtes, sei es auch nur als Forderung, nachzuweisen; dies kann man nur, wenn man die Gestaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterschieden hat, sondern, an den abstrakten Ausdruck sich haltend, sie alle konfundiert. Aber diese Verwechselung sucht Kant sogar durch ein bloßes Wortspiel mit Universa-

litas und Universitas zu begründen, S. 322; V, 379. — Es ist also grundfalsch, daß unser Aufsuchen höherer Erkenntnisgründe, allgemeiner Wahrheiten, entspringe aus der Voraussetzung eines seinem Dasein nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie sollte es auch der Vernunft wesentlich sein, etwas vorauszusetzen, das sie für ein Unding erkennen muß, sobald sie sich besinnt. Vielmehr ist der Ursprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas anderm nachzuweisen, als in der Trägheit des Individuums, das sich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Diesem angeblichen Vernunftprinzip nun spricht zwar Kant selbst die objektive Gültigkeit ab, gibt es aber doch für eine notwendige subjektive Voraussetzung und bringt so einen unauflöslichen Zwiespalt in unsere Erkenntnis, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu diesem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprinzip weiter, S. 322; V, 379, nach der beliebten architektonisch-symmetrischen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entspringen drei Arten von Schlüssen, jede von welchen den Leitfaden gibt zur Aufsuchung eines besondern Unbedingten, deren es daher wieder drei gibt: Seele, Welt (als Objekt an sich und geschlossene Totalität), Gott. Hiebei ist nun sogleich ein großer Widerspruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie sehr gefährlich wäre: zwei dieser Unbedingten sind ja selbst wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Ursache ist: jene haben also mit diesem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, sondern nur das des Erschlossenseins nach Prinzipien der Erfahrung, über das Gebiet der Möglichkeit derselben hinaus.

Dies beiseite gesetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren wesentlichen Gesetzen folgend, geraten muß, die drei Hauptgegenstände wieder, um welche sich die ganze, unter dem Einfluß des Christentums stehende Philosophie, von den Scholastikern an, bis auf Christian Wolff herab, gedreht hat. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philosophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden sind; so ist dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß sie, auch ohne Offenbarung,

aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehen müßten, als ein dem Wesen dieser selbst eigentümliches Erzeugnis. Um dieses auszumachen, wäre die historische Untersuchung zu Hilfe zu nehmen, und zu erforschen, ob die alten und die nichteuropäischen Völker, besonders die hindostanischen, und viele der ältesten griechischen Philosophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt seien; oder ob bloß wir, zu gutmütig, sie ihnen zuschreiben, so wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälschlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chinesen mit „Gott" übersetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden sei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zusammenfassen, — einem, beiläufig gesagt, höchst einfältigen und rohen Ausdruck, der wenigstens aus den Schriften der Gelehrten verbannt sein sollte, weil er Brahmanisten, Buddhaisten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokesen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Australier u. a. m. identifiziert und in einen Sack steckt. Für Pfaffen ist ein solcher Ausdruck passend: in der gelehrten Welt aber muß ihm sogleich die Thüre gewiesen werden, er kann nach England reisen und sich in Oxford niederlassen. — Daß namentlich der Buddhaismus, diese auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja, ihn perhorresziert, ist eine ganz ausgemachte Sache. Was den Platon betrifft, so bin ich der Meinung, daß er seinen ihn periodisch anwandelnden Theismus den Juden verdankt. Numenius hat ihn deshalb (nach Clem. Alex. Strom., I, c. 22, Euseb. praep. evang., XIII, 12, und Suidas, unter Numenius) den Moses graecisans genannt: Τι γαρ εστι Πλατων η Μωσες αττικιζων; und er wirft ihm vor, daß er seine Lehren von Gott und der Schöpfung aus den mosaischen Schriften gestohlen (αποσυλησας) habe. Clemens kommt oft darauf zurück, daß Platon den Moses gekannt und benutzt habe, z. B. Strom. I, 25.—V, c. 14, § 90 u. s. f. — Paedagog., II, 10 und III, 11; auch in der Cohortatio ad gentes, c. 6, woselbst, nachdem er, im vorhergehenden Kapitel, sämtliche griechische Philosophen kapuzinerhaft gescholten und verhöhnt hat, weil sie keine Juden gewesen sind, den Platon ausschließlich lobt und in lauten Jubel darüber ausbricht, daß derselbe, wie

er seine Geometrie von den Aegyptern, seine Astronomie von den Babyloniern, Magie von den Thrakiern, auch vieles von den Assyriern gelernt habe, so seinen Theismus von den Juden: Οιδα σου τους διδασκαλους, κἀν αποκρυπτειν εθελης, — — — — — δοξαν την του θεου παρ᾽ αυτων ωφελησαι των Εβραιων (tuos magistros novi, licet eos celare velis, — — — — — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis). Eine rührende Erkennungsscene. — Aber eine sonderbare Bestätigung der Sache entdecke ich in folgendem. Nach Plutarch (in Mario) und besser nach Lactanz (I, 3, 19) hat Platon der Natur gedankt, daß er ein Mensch und kein Tier, ein Mann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden sei. Nun steht in Isaak Euchels Gebeten der Juden, aus dem Hebräischen, zweite Auflage, 1799, S. 7, ein Morgengebet, worin sie Gott danken und loben, daß der Dankende ein Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein Weib geworden sei. — Eine solche historische Untersuchung würde Kanten einer schlimmen Notwendigkeit überhoben haben, in die er jetzt gerät, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft notwendig entspringen läßt, und doch darthut, daß sie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen sind, und deshalb die Vernunft selbst zum Sophisten macht, indem er S. 339; V, 397, sagt: „Es sind Sophistikationen, nicht des Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann." Danach wären diese Kantischen „Ideen der Vernunft" dem Fokus zu vergleichen, in welchen die von einem Hohlspiegel konvergierend zurückgeworfenen Strahlen, einige Zolle vor seiner Oberfläche, zusammenlaufen, infolge wovon, durch einen unvermeidlichen Verstandesprozeß, sich uns daselbst ein Gegenstand darstellt, welcher ein Ding ohne Realität ist.

Sehr unglücklich ist aber für jene drei angeblich notwendigen Produktionen der reinen theoretischen Vernunft der Name Ideen gewählt und dem Platon entrissen, der damit die unvergänglichen Gestalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden. Platons Ideen sind diesem zufolge durchaus anschaulich,

wie auch das Wort, das er wählte, so bestimmt bezeichnet, welches man nur durch Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten, entsprechend übersetzen könnte. Und Kant hat es sich zugeeignet, um das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anschauung so ferne liegt, daß sogar das abstrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerst einführte, hat auch seitdem, zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philosophen des Altertums, sondern auch alle Scholastiker und sogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platonischen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateinischen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in seiner fünfundzwanzigsten Disputation, sect. 1. — Daß später Engländer und Franzosen die Armut ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, ist schlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterschiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht Objekt der Erfahrungseins, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, ist also durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Mißbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Autorität vieler Jahrhunderte, so habe ich das Wort immer in seiner alten, ursprünglichen, Platonischen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der rationalen Psychologie ist in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" sehr viel ausführlicher und gründlicher, als in der zweiten und folgenden; daher man hier schlechterdings sich jener bedienen muß. Diese Widerlegung hat im ganzen sehr großes Verdienst und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß seiner Symmetrie zuliebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelst Anwendung der Forderung des Unbedingten auf den Begriff Substanz, der die erste Kategorie der Relation ist, als notwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf diese Weise in jeder spekulierenden Vernunft der Begriff von einer Seele entstände. Hätte derselbe wirklich seinen Ursprung in der Voraussetzung

eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges, so würde man ja nicht allein im Menschen, sondern auch in jedem leblosen Dinge ebenso notwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein solches ein letztes Subjekt aller seiner Prädikate verlangt. Ueberhaupt aber bedient Kant sich eines ganz unstatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat existieren könne (z. B. „Kritik der reinen Vernunft", S. 323; V, 412; „Prolegomena", § 4 und 47); obgleich schon in des Aristoteles „Metaphysik", IV, Kap. 8, ein Vorgang dazu zu finden ist. Als Subjekt und Prädikat existiert gar nichts: denn diese Ausdrücke gehören ausschließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältnis abstrakter Begriffe zu einander. In der anschaulichen Welt soll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Substanz und Accidenz sein. Dann aber brauchen wir das, was stets nur als Substanz und nie als Accidenz existiert, nicht weiter zu suchen, sondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie ist die Substanz zu allen Eigenschaften der Dinge, als welche ihre Accidenzien sind. Sie ist wirklich, wenn man Kants eben gerügten Ausdruck beibehalten will, das letzte Subjekt aller Prädikate jedes empirisch gegebenen Dinges, nämlich das, was übrig bleibt, nach Abzug aller seiner Eigenschaften jeder Art: und dies gilt vom Menschen, wie vom Tiere, Pflanze oder Stein, und ist so evident, daß, um es nicht zu sehen, ein determiniertes Nichtsehenwollen erfordert ist. Daß sie wirklich der Prototypos des Begriffs Substanz sei, werde ich bald zeigen. — Subjekt und Prädikat aber verhält sich zu Substanz und Accidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Gesetz der Kausalität in der Natur, und so unstatthaft die Verwechselung oder Identifizierung dieser, ist es auch die jener beiden. Letztere Verwechselung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchsten Grade in den „Prolegomenen", § 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategorischen Schlusses entstehen zu lassen. Um die Sophistikation dieses Paragraphen aufzudecken, braucht man nur sich zu besinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logische Bestimmungen sind, die einzig und allein abstrakte Begriffe, und zwar nach ihrem Verhältnis im Urteil, betreffen: Substanz und Accidenz hingegen gehören der anschaulichen Welt und ihrer Apprehension im Verstande an,

finden sich daselbst aber nur als identisch mit Materie und Form oder Qualität: davon sogleich ein mehreres.

Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objektiven und Subjektiven. Faßt der Mensch sich in der äußeren Anschauung objektiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjektiv auf, so findet er ein bloß Wollendes und Vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgend eine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele, wie alle die transcendenten, von Kant Ideen genannten Begriffe, dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf das anwendet, was nicht Objekt ist, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Ursache er sucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, setzt also eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben. Auf diese Weise beweist der erste und der letzte Dogmatiker das Dasein der Seele: nämlich schon Platon im Phädros und auch noch Wolff: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Ursache leiten. Erst nachdem auf diese Weise, durch Hypostasierung einer der Wirkung entsprechenden Ursache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesen entstanden war, entwickelte und demonstrierte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz. Aber diesen selbst hatte sie vorher ganz eigens zu diesem Behuf gebildet, durch folgenden beachtenswerten Kunstgriff.

Mit der ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. der anschaulichen, realen Welt, ist auch die Vorstellung der Materie gegeben, weil das in jener herrschende Gesetz der Kausalität den Wechsel der Zustände bestimmt, welche selbst ein Beharrendes voraussetzen, dessen Wechsel sie sind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der Substanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß diese Vorstellung der Materie entsteht, indem im Verstande, für welchen allein sie daist, durch das Gesetz der Kausalität (seine einzige Erkenntnisform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Anteil des Raumes an diesem Produkt als das Beharren der Materie, der Anteil der Zeit aber als der Wechsel

der Zustände derselben sich darstellen. Rein für sich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeschaut werden; da sie der Anschauung immer schon in Form und Qualität erscheint. Von diesem Begriff der Materie ist nun Substanz wieder eine Abstraktion, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen, wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich als der Begriff Materie: aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere niedere genera, neben der Materie, umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, dadurch sein Inhalt realisiert wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraktion einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht statt: folglich ist jene Abstraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter dem Begriff Substanz, seiner echten Unterart Materie eine zweite koordiniert wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. Die Erschleichung dieses Begriffs geschah aber dadurch, daß schon bei der Bildung des höhern Begriffes Substanz gesetzwidrig und unlogisch verfahren wurde. In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe nebeneinander stellt, nun vergleichend, diskursiv, verfährt und, durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Uebereinstimmungen, den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe immer dem Geschlechtsbegriff vorhergehen müssen. Im gegenwärtigen Fall ist es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff Substanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung, müßigerweise aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen desselben bis auf eine. Erst nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unechte Unterart gestellt und

so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit. So wurde also der Begriff Substanz bloß gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu sein. Er ist folglich sehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder notwendige Funktion des Verstandes gelten zu können: vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erschlichene Nebenart immaterielle Substanz, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokrustes, aber die drei Arten der Schlüsse sind es nur für die drei sogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden in der kategorischen Schlußform ihren Ursprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatischen Vorstellungen über das Weltganze, sofern es, als Objekt an sich, zwischen zwei Grenzen, der des Kleinsten (Atom) und der des Größten (Weltgrenzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Diese müssen nun aus der Form des hypothetischen Schlusses hervorgehen. Dabei ist an sich kein sonderlicher Zwang nötig. Denn das hypothetische Urteil hat seine Form vom Satze des Grundes, und aus der besinnungslosen, unbedingten Anwendung dieses Satzes und sodann beliebiger Beiseitelegung desselben entstehen in der That alle jene sogenannten Ideen, nicht die kosmologischen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern gesucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reise schafft: wobei aus den Augen gelassen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derselben und der Satz vom Grunde selbst in einer viel nähern und größern Abhängigkeit steht, nämlich

in der vom erkennenden Subjekt, für dessen Objekte, d. h. Vorstellungen, jener Satz allein gültig ist, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn bestimmt wird. Da also die Erkenntnisform, aus welcher hier bloß die kosmologischen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grunde, der Ursprung aller vernünftelnden Hypostasen ist; so bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen; desto mehr aber, um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klassifizieren.

1. Die kosmologischen Ideen in Hinsicht auf Zeit und Raum, also von den Grenzen der Welt in beiden, werden kühn angesehen als bestimmt durch die Kategorie der Quantität, mit der sie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urteil durch das Wort Quantität, einen bildlichen Ausdruck, statt dessen ebensogut ein anderer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie ist dies genug, um den glücklichen Zufall dieser Namengebung zu benutzen und die transcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2. Noch kühner knüpft Kant an die Qualität, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urteil, die transcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die Qualität der Materie bezieht sich ihre mechanische (nicht chemische) Teilbarkeit. Aber, was noch mehr ist, diese ganze Idee von der Teilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetischen Form, doch alle kosmologischen Ideen fließen sollen. Denn die Behauptung, auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältnis der Teile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, also ein Verhältnis gemäß dem Satz vom Grunde sei, ist ein zwar feines, aber doch grundloses Sophisma. Jenes Verhältnis stützt sich vielmehr auf den Satz vom Widerspruch. Denn das Ganze ist nicht durch die Teile, noch diese durch jenes; sondern beide sind notwendig zusammen, weil sie eines sind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt ist. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerspruch, daß, wenn die Teile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht ist, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Teile als Grund das Ganze als Folge

bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, notwendig getrieben würden, die letzten Teile zu suchen, um daraus, als seinem Grunde, das Ganze zu verstehen. — So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3. Unter den Titel der Relation würde nun ganz eigentlich die Idee von der ersten Ursache der Welt gehören. Kant muß aber diese für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den sonst nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h. nach seiner, der Wahrheit diametral entgegengesetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erste Ursache zum Notwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunsten der Symmetrie, hier der Begriff der Freiheit auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher passende Idee von der Weltursache gemeint ist, wie die Anmerkung zur Thesis des dritten Widerstreits deutlich aussagt. Der dritte und vierte Widerstreit sind im Grunde tautologisch.

Ueber alles dieses aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf ist. Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen wirklich auf den Formen unsers Erkenntnisvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den notwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der Thesen keinen andern als subjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen, die sie bestens zu beschönigen sucht, ein Ende macht, und dessen Urteilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vorurteile an dieser Stelle gelähmt ist. Dieserwegen ist der Beweis für die Thesis in allen vier Widerstreiten überall nur ein Sophisma; statt daß der für die Antithesis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Gesetzen der Welt als Vorstellung ist. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunst die Thesis aufrecht erhalten können und sie scheinbare Angriffe auf den mit ursprünglicher Kraft begabten Gegner machen lassen. Hiebei nun ist sein erster und durchgängiger Kunstgriff dieser, daß

er nicht, wie man thut, wenn man sich der Wahrheit seines Satzes bewußt ist, den nervus argumentationis hervorhebt und so isoliert, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; sondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denselben unter einem Schwall überflüssiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun so im Widerstreit auftretenden Thesen und Antithesen erinnern an den δικαιος und αδικος λογος, welche Sokrates in den Wolken des Aristophanes streitend auftreten läßt. Jedoch erstreckt sich diese Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl diejenigen gern behaupten möchten, welche diesen spekulativesten aller Fragen der theoretischen Philosophie einen Einfluß auf die Moralität zuschreiben und daher im Ernst die These für den δικαιος, die Antithese aber für den αδικος λογος halten. Auf solche beschränkte und verkehrte kleine Geister Rücksicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, sondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweise der einzelnen Thesen als Sophismen aufdecken, während die der Antithesen ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen geführt sind. — Ich setze voraus, daß man bei dieser Prüfung die Kantische Antinomie selbst immer vor sich habe.

Wollte man den Beweis der Thesis im ersten Widerstreit gelten lassen; so bewiese er zu viel, indem er ebensogut auf die Zeit selbst, als auf den Wechsel in ihr anwendbar wäre und daher beweisen würde, daß die Zeit selbst angefangen haben muß, was widersinnig ist. Uebrigens besteht das Sophisma darin, daß statt der Anfangslosigkeit der Reihe der Zustände, wovon zuerst die Rede, plötzlich die Endlosigkeit (Unendlichkeit) derselben untergeschoben und nun bewiesen wird, was niemand bezweifelt, daß dieser das Vollendetsein logisch widerspreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit sei. Das Ende einer anfangslosen Reihe läßt sich aber immer denken, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu thun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antithesis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen schlechthin notwendig voraussetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit, daß die Kausalreihe dereinst in einen absoluten Stillstand endige, können

wir denken; keineswegs aber die Möglichkeit eines absoluten Anfangs*).

In Hinsicht auf die räumlichen Grenzen der Welt wird bewiesen, daß wenn sie ein gegebenes Ganzes heißen soll, sie notwendig Grenzen haben muß: die Konsequenz ist richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweisen war, aber unbewiesen bleibt. Totalität setzt Grenzen, und Grenzen setzen Totalität voraus: beide zusammen werden hier aber willkürlich vorausgesetzt. — Die Antithesis liefert für diesen zweiten Punkt jedoch keinen so befriedigenden Beweis, als für den ersten, weil das Gesetz der Kausalität bloß in Hinsicht auf die Zeit, nicht auf den Raum, notwendige Bestimmungen an die Hand gibt und uns zwar a priori die Gewißheit erteilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere grenzen und keine Veränderung die erste sein konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben sich haben kann. Insofern wäre über letzteres keine Entscheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begrenzt zu denken, darin, daß der Raum selbst notwendig unendlich ist, und daher eine begrenzte endliche Welt in ihm, so groß sie auch sei, zu einer unendlich kleinen Größe wird; an welchem Mißverhältnis die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anstoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein zu denken. Dies haben schon die alten Philosophen eingesehen: Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ (Metrodorus, caput scholae

---

*) Daß die Annahme einer Grenze der Welt in der Zeit keineswegs ein notwendiger Gedanke der Vernunft sei, läßt sich sogar auch historisch nachweisen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geschweige in den Veden, eine solche lehren; sondern die Unendlichkeit dieser erscheinenden Welt, dieses bestand- und wesenlosen Gewebes der Maja, mythologisch durch eine monströse Chronologie auszusprechen suchen, indem sie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos sehr sinnreich hervorheben (Polier, Mythologie des Indous, Vol. 2, p. 585). Die vier Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfassen zusammen 4 320 000 Jahre. Solcher Perioden von vier Zeitaltern hat jeder Tag des schaffenden Brahma 1000 und seine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und ebenso viele Nächte. Er lebt, immer schaffend, 100 seiner Jahre: und wenn er stirbt, wird sogleich ein neuer Brahma geboren, und so von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieselbe Relativität der Zeit drückt auch die spezielle Mythe aus, welche in Poliers Werk, Bd. 2, S. 594, den Puranas nacherzählt ist, wo ein Rajah, nach einem Besuch von wenigen Augenblicken bei Wischnu in dessen Himmel, bei seiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verstrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wischnu gleich ist 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum). Stob. Ecl., I, c. 23. — Daher lehrten viele von ihnen (wie gleich darauf folgt), απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ (infinitos mundos in infinito). Dieses ist auch der Sinn des Kantischen Arguments für die Antithese; nur hat er es durch einen scholastischen, geschrobenen Vortrag verunstaltet. Dasselbe Argument könnte man auch gegen die Grenzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht schon ein viel besseres am Leitfaden der Kausalität hätte. Ferner entsteht, bei der Annahme einer im Raume begrenzten Welt, die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Teil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und sehr lesenswerte Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt gibt Jordanus Brunus im fünften Dialog seines Buches „Del infinito universo e mondi“. Uebrigens behauptet Kant selbst im Ernst und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, Teil II, Kap. 7. Zu derselben bekennt sich auch Aristoteles, „Phys.“ III, Kap. 4, welches Kapitel nebst den folgenden, in Hinsicht auf diese Antinomie sehr lesenswert ist.

Beim zweiten Widerstreit begeht die Thesis sogleich eine gar nicht feine petitio principii, indem sie anhebt: „Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen.“ Aus dem hier willkürlich angenommenen Zusammengesetztsein beweist sie nachher freilich die einfachen Teile sehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie ist zusammengesetzt“, auf welchen es ankommt, bleibt unbewiesen, weil er eben eine grundlose Annahme ist. Dem Einfachen steht nämlich nicht das Zusammengesetzte, sondern das Extendierte, das Teilehabende, das Teilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier stillschweigend angenommen, daß die Teile vor dem Ganzen dawaren und zusammengetragen wurden, wodurch das Ganze entstanden sei: denn dies besagt das Wort „zusammengesetzt“. Doch läßt sich dieses so wenig behaupten, wie das Gegenteil. Die Teilbarkeit besagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Teile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Teilen zusammengesetzt und dadurch entstanden sei. Die Teilbarkeit behauptet bloß die Teile a parte post; das Zusammengesetztsein behauptet sie a parte ante. Denn zwischen den Teilen

und dem Ganzen ist wesentlich kein Zeitverhältnis: vielmehr bedingen sie sich wechselseitig und sind insofern stets zugleich: denn nur sofern beide da sind, besteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Thesis sagt: „den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen u. s. w.", dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum ist. — Dagegen folgt die unendliche Teilbarkeit der Materie, welche die Antithese behauptet, a priori und unwidersprechlich aus der des Raumes, den sie erfüllt. Dieser Satz hat gar nichts gegen sich: daher ihn auch Kant, S. 513; V, 541, wo er ernstlich und in eigener Person, nicht mehr als Wortführer des αδικος λογος spricht, als objektive Wahrheit darstellt: desgleichen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (S. 108, erste Ausgabe) steht der Satz, „die Materie ist ins Unendliche teilbar", als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweises des ersten Lehrsatzes der Mechanik, nachdem er in der Dynamik als vierter Lehrsatz aufgetreten war und bewiesen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antithese, durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortschwall, in der schlauen Absicht, daß die Evidenz der Antithese die Sophismen der These nicht zu sehr in Schatten stelle. — Die Atome sind kein notwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloß eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des spezifischen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieses anderweitig und sogar besser und einfacher, als durch Atomistik erklären können, hat Kant selbst gezeigt, in der Dynamik seiner „Metaphysischen Anfangsgründe zur Naturwissenschaft"; vor ihm jedoch Priestley, „On matter and spirit", sect. 1. Ja, schon im Aristoteles, „Phys.", IV, 9, ist der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte Thesis ist ein sehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Prinzip der reinen Vernunft selbst, ganz unvermischt und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Ursachen daraus beweisen, daß eine Ursache, um zureichend zu sein, die vollständige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zustand, die Wirkung, hervorgeht. Dieser Vollständigkeit der in dem Zustand, welcher Ursach ist, zugleich vorhandenen Bestimmungen schiebt nun das Argument die Vollständigkeit der Reihe von Ursachen unter, durch die

jener Zustand selbst erst zur Wirklichkeit gekommen ist: und weil Vollständigkeit Geschlossenheit, diese aber Endlichkeit voraussetzt, so folgert das Argument hieraus eine erste, die Reihe schließende, mithin unbedingte Ursache. Aber die Taschenspielerei liegt am Tage. Um den Zustand A als zureichende Ursache des Zustandes B zu begreifen, setze ich voraus, er enthalte die Vollständigkeit der hiezu erforderlichen Bestimmungen, durch deren Beisammensein der Zustand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch ist nun meine Anforderung an ihn als zureichende Ursache gänzlich befriedigt und sie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zustand A selbst zur Wirklichkeit gekommen sei: vielmehr gehört diese einer ganz anderen Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zustand A nicht mehr als Ursache, sondern selbst wieder als Wirkung ansehe, wobei ein anderer Zustand sich zu ihm wieder ebenso verhalten muß, wie er selbst sich zu B verhielt. Die Voraussetzung der Endlichkeit der Reihe von Ursachen und Wirkungen, und demnach eines ersten Anfanges, erscheint dabei aber nirgends als notwendig, so wenig wie die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit selbst zur Voraussetzung hat; sondern jene wird erst hinzugethan von der Trägheit des spekulierenden Individuums. Daß jene Voraussetzung in der Annahme einer Ursache als zureichenden Grundes liege, ist also erschlichen und falsch; wie ich dieses oben, bei Betrachtung des Kantischen, mit dieser Thesis zusammenfallenden Prinzips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieser falschen Thesis entblödet sich Kant nicht, in der Anmerkung zu derselben, sein Aufstehen vom Stuhl als Beispiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht so unmöglich wäre, ohne Motiv aufzustehen, wie der Kugel ohne Ursache zu rollen. Die Grundlosigkeit seiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philosophen des Altertums brauche ich wohl nicht erst aus dem Okellos Lukanos, den Eleaten u. s. w. nachzuweisen; der Hindu gar zu geschweigen. Gegen die Beweisführung der Antithese ist, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerstreit ist, wie ich schon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologisch. Auch ist der Beweis der These im wesentlichen wieder derselbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine

vollständige und daher mit dem Unbedingten sich endende Reihe von Bedingungen voraussetze, ist eine petitio principii, die man geradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte setzt nichts voraus, als seine Bedingung: daß diese wieder bedingt sei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der ersten nicht unmittelbar enthalten ist.

Ein gewisse Scheinbarkeit ist der Antinomie nicht abzusprechen: dennoch ist es merkwürdig, daß kein Teil der Kantischen Philosophie so wenig Widerspruch erfahren, ja, so viel Anerkennung gefunden hat, wie diese so höchst paradoxe Lehre. Fast alle philosophische Parteien und Lehrbücher haben sie gelten gelassen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während beinahe alle andern Lehren Kants angefochten worden sind, ja, es nie an einzelnen schiefen Köpfen gefehlt hat, welche sogar die transscendentale Aesthetik verwarfen. Der ungeteilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewisse Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo so recht eigentlich der Verstand stille stehen soll, indem er auf etwas gestoßen wäre, was zugleich ist und nicht ist, und sie demnach das sechste Kunststück des Philadelphia, in Lichtenbergs Anschlagszettel, hier wirklich vor sich hätten.

Kants nun folgende kritische Entscheidung des kosmologischen Streites ist, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforscht, nicht das, wofür er sie gibt, nämlich die Auflösung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Teile, von falschen Voraussetzungen ausgehend, im ersten und zweiten Widerstreit beide unrecht, aber im dritten und vierten beide recht haben; sondern sie ist in der That die Bestätigung der Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage.

Zuerst behauptet Kant in dieser Auflösung, mit offenbarem Unrecht, beide Teile gingen von der Voraussetzung, als Obersatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete (also geschlossene) Reihe seiner Bedingungen gegeben sei. Bloß die Thesis legte diesen Satz, Kants reines Vernunftprinzip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antithesis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegenteil. Ferner legt Kant beiden Teilen noch diese Voraussetzung zur Last, daß die Welt an sich selbst, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieses, dasei: aber auch diese Voraussetzung ist abermals bloß von der Thesis gemacht; hingegen liegt sie den Behauptungen

der Antithesis so wenig zum Grunde, daß sie sogar mit ihnen durchaus unvereinbar ist. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerspricht es geradezu, daß sie ganz gegeben sei: es ist ihr daher wesentlich, daß sie immer nur in Beziehung auf das Durchgehen derselben, nicht aber unabhängig von ihm, da sei. Hingegen liegt in der Voraussetzung bestimmter Grenzen auch die eines Ganzen, welches für sich bestehend und unabhängig von dem Vollziehen seiner Ausmessung da ist. Also nur die Thesis macht die falsche Voraussetzung von einem an sich bestehenden, d. h. vor aller Erkenntnis gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntnis bloß hinzukäme. Die Antithese streitet durchaus schon ursprünglich mit dieser Voraussetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche sie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur dasein, sofern der Regressus vollzogen wird, nicht unabhängig von diesem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt voraussetzt, so setzt auch das als eine endlose Kette von Bedingungen bestimmte Objekt notwendig die diesem entsprechende Erkenntnisart, nämlich das beständige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies ist aber eben was Kant als Auflösung des Streites gibt und so oft wiederholt: „Die Unendlichkeit der Weltgröße ist nur durch den Regressus, nicht vor demselben.“ Diese seine Auflösung des Widerstreits ist also eigentlich nur die Entscheidung zu Gunsten der Antithese, in deren Behauptung jene Wahrheit schon liegt, so wie dieselbe mit den Behauptungen der These ganz unvereinbar ist. Hätte die Antithese behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen bestehe und dabei doch unabhängig von der Vorstellung und deren regressiver Reihe, also an sich existiere und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; so hätte sie nicht nur der These, sondern auch sich selber widersprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben sein, noch eine endlose Reihe dasein, als sofern sie endlos durchlaufen wird, noch ein Grenzenloses ein Ganzes ausmachen. Nur der Thesis also kommt jene Voraussetzung zu, von der Kant behauptet, daß sie beide Teile irre geführt hätte.

Es ist schon Lehre des Aristoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben sein könne, sondern bloß potentiâ. Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — — αλλ’ αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον (infinitum non

potest esse actu: — — — — — sed impossibile actu esse infinitum). Metaph. K, 10. — Ferner: κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν (nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa). De generat. et corrupt., I, 3. — Dies führt er weitläuftig aus, Phys. III, 5 und 6, woselbst er gewissermaßen die ganz richtige Auflösung sämtlicher antinomischer Gegensätze gibt. Er stellt, in seiner kurzen Art, die Antinomien dar und sagt dann: „eines Vermittlers (διαιτητου) bedarf es": wonach er die Auflösung gibt, daß das Unendliche, sowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Teilung, nie vor dem Regressus, oder Progressus, sondern in demselben ist. — Also liegt diese Wahrheit schon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißversteht sich also selbst, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch sei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regressus zu denken vermeint.

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt dasjenige nimmt, was Kant als die Auflösung des Widerstreits gibt; so folgt eben schon aus demselben geradezu die Behauptung der Antithese. Nämlich: ist die Welt kein unbedingtes Ganzes und existiert nicht an sich, sondern nur in der Vorstellung, und sind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht vor dem Regressus der Vorstellungen davon da, sondern erst durch diesen Regressus; so kann die Welt nicht bestimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Bestimmung und Begrenzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorstellung sein müßte: sondern alle ihre Reihen müssen endlos, d. h. durch keine Vorstellung zu erschöpfen sein.

S. 506; V, 534, will Kant aus dem Unrechthaben beider Teile die transcendentale Idealität der Erscheinung beweisen und hebt an: „Ist die Welt ein an sich existierendes Ganzes, so ist sie entweder endlich oder unendlich." — Dies ist aber falsch: ein an sich existierendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich sein. — Vielmehr ließe sich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaßen schließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; so kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorstellung gegebenes Ganzes sein: denn ein solches setzt immer bestimmte Grenzen, so wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regressus voraus. Daher

muß die vorausgesetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und diese durch die Erkenntnisweise des Subjekts bestimmt sein, also die Welt, wie sie erkannt wird, nur in der Vorstellung des Subjekts dasein.

Ob nun Kant selbst gewußt habe, oder nicht, daß seine kritische Entscheidung des Streits eigentlich ein Ausspruch zu Gunsten der Antithese ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo sehr treffend Kants Akkommodationssystem genannt hat, sich so weit erstrecke, oder ob Kants Geist hier schon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß seiner Zeit und Umgebung befangen ist.

Die Auflösung der dritten Antinomie, deren Gegenstand die Idee der Freiheit war, verdient eine besondere Betrachtung, sofern es für uns sehr merkwürdig ist, daß Kant vom Ding an sich, das bisher nur im Hintergrunde gesehen wurde, gerade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genötigt wird. Dies ist uns sehr erklärlich, nachdem wir das Ding an sich als den Willen erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet, oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man sich überzeugen, wenn man in der Kritik der reinen Vernunft, S. 536 und 537; V, 564 und 565, mit Aufmerksamkeit liest: mit dieser Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, S. XVIII und XIX der dritten, oder S. 13 der Rosenkranzischen Ausgabe, wo es sogar heißt: „Der Freiheitsbegriff kann in seinem Objekt (das ist denn doch der Wille) ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung, vorstellig machen; dagegen der Naturbegriff seinen Gegenstand zwar in der Anschauung, aber nicht als Ding an sich vorstellig machen kann." Besonders aber lese man über die Auflösung der Antinomien den § 53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Gesagte nicht lautet wie ein Rätsel, zu welchem meine Lehre das Wort ist. Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß seine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt auf alle Erscheinung überhaupt, als welche von jener

nur dem Grade nach verschieden ist, übertragen, nämlich daß das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d. h. ein Wille ist. Wie fruchtbar aber diese Einsicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität ist, ergibt sich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an sich nirgends zum Gegenstand einer besondern Auseinandersetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, so oft er es braucht, zieht er es sogleich herbei durch den Schluß, daß die Erscheinung, also die sichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Ursache, die nicht Erscheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müsse. Dies thut er, nachdem er unablässig eingeschärft hat, die Kategorien, also auch die der Kausalität, hätten einen durchaus nur auf mögliche Erfahrung beschränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verstandes, welche dienten, die Erscheinungen der Sinnenwelt zu buchstabieren, über welche hinaus sie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. s. w., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenseit der Erfahrung aufs strengste verpönt und aus der Verletzung dieses Gesetzes, mit Recht, allen frühern Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonsequenz, welche Kant hierin beging, wurde von seinen ersten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen seine Philosophie keinen Widerstand leisten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Gesetz der Kausalität an auf die in unsern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum ist dasselbe ebenso subjektiven Ursprungs, wie diese Empfindungen selbst, führt also nicht zum Dinge an sich. Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann: sie ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt. Wären wir bloß vorstellende Wesen, so wäre der Weg zum Dinge an sich uns gänzlich abgeschlossen. Nur die andere Seite unseres eigenen Wesens kann uns Aufschluß geben über die andere Seite des Wesens an sich der Dinge. Diesen Weg habe ich eingeschlagen. Einige Beschönigung gewinnt Kants von ihm selbst verpönter Schluß auf das Ding an sich jedoch durch folgendes. Er setzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und schlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; sondern

nur die Art und Weise der Erscheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnisformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtsein kommen. Was nun aber, im Gegensatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, ist ihm schon unmittelbare Wirkung des Dinges an sich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen zur Erscheinung wird. Aus dieser Ansicht ist es einigermaßen erklärlich, wie es ihm entgehen konnte, daß schon das Objektsein überhaupt zur Form der Erscheinung gehört und durch das Subjektsein überhaupt eben so wohl bedingt ist, als die Erscheinungsweise des Objekts durch die Erkenntnisformen des Subjekts, daß also, wenn ein Ding an sich angenommen werden soll, es durchaus auch nicht Objekt sein kann, als welches er es jedoch immer voraussetzt, sondern ein solches Ding an sich in einem von der Vorstellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verschiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigsten nach den Gesetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erschlossen werden könnte.

Mit der Nachweisung des Dinges an sich ist es Kanten gerade so gegangen, wie mit der der Apriorität des Kausalitätsgesetzes: Beide Lehren sind richtig, aber ihre Beweisführung falsch: sie gehören also zu den richtigen Konklusionen aus falschen Prämissen. Ich habe beide beibehalten, jedoch sie auf ganz andere Weise und sicher begründet.

Das Ding an sich habe ich nicht erschlichen noch erschlossen, nach Gesetzen die es ausschließen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich jedem als das Ansich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbaret.

Und diese unmittelbare Erkenntnis des eigenen Willens ist es auch, aus der im menschlichen Bewußtsein der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Notwendigkeit, also vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig ist. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an sich, nicht von seinen Erscheinungen, den Individuen, die schon, eben durch ihn selbst, als seine Erscheinungen in der Zeit, unveränderlich bestimmt sind. Im gemeinen, nicht durch Philosophie geläuterten Bewußt-

sein wird aber auch sogleich der Wille mit seiner Erscheinung verwechselt und was nur ihm zukommt, dieser beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entsteht. Spinoza sagt eben deswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtsein hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings ist das Ansich auch des Steines der all-einige freie Wille, aber, wie in allen seinen Erscheinungen, auch hier, wo er als Stein erscheint, schon völlig bestimmt. Doch von dem allen ist im Hauptteile dieser Schrift schon zur Genüge geredet.

Kant, indem er diese unmittelbare Entstehung des Begriffs von Freiheit in jedem menschlichen Bewußtsein verkennt und übersieht, setzt nun, S. 533; V, 561, den Ursprung jenes Begriffs in eine sehr subtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehen soll, die Hypostasierung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf diese transcendente Idee der Freiheit soll sich allererst auch der praktische Begriff derselben gründen. In der Kritik der praktischen Vernunft, § 6, und S. 185 der vierten, S. 235 der Rosenkranzischen Ausgabe, leitet er diesen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategorische Imperativ ihn voraussetze: zum Behuf dieser Voraussetzung sei sonach jene spekulative Idee nur der erste Ursprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides ist jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in seinen einzelnen Handlungen ist am lebendigsten in der Ueberzeugung des rohesten Menschen, der nie nachgedacht hat, ist also auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon sind hingegen nur Philosophen und zwar die tiefsten, ebenfalls sind es auch die denkendesten und erleuchtetesten Schriftsteller der Kirche.

Allem Gesagten zufolge ist also der eigentliche Ursprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weise wesentlich ein Schluß, weder aus der spekulativen Idee einer unbedingten Ursache, noch daraus, daß ihn der kategorische Imperativ voraussetze; sondern er entspringt unmittelbar aus dem Bewußtsein, darin sich jeder selbst, ohne weiteres, als den Willen, d. h. als dasjenige, was als Ding an sich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das selbst von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht

aber zugleich mit philosophischer Kritik und Besonnenheit sich, als schon in die Zeit eingetretene und bestimmte Erscheinung dieses Willens, man könnte sagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben selbst unterscheidet, und daher, statt sein ganzes Dasein als Akt seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in seinen einzelnen Handlungen sucht. Hierüber verweise ich auf meine Preisschrift von der Freiheit des Willens.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgibt und auch scheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an sich bloß erschlossen und dazu mit der großen Inkonsequenz eines von ihm selbst durchaus verpönten Schlusses; — welch ein sonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erstenmal näher an das Ding an sich herangeht und es beleuchtet, in ihm sogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt sich nur durch zeitliche Erscheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes, immer schon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu gibt, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. XXVII und XXVIII, in der Rosenkranzischen Ausgabe S. 677 der Supplemente.

Uebrigens ist es eben diese beabsichtigte Auflösung des vorgeblichen dritten Widerstreits, welche Kanten Gelegenheit gibt, die tiefsten Gedanken seiner ganzen Philosophie sehr schön auszusprechen. So im ganzen „sechsten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft"; vor allem aber die Auseinandersetzung des Gegensatzes zwischen empirischem und intelligibelem Charakter, S. 534—550; V, 562—578, welche ich dem Vortrefflichsten beizähle, das je von Menschen gesagt worden (als ergänzende Erläuterung dieser Stelle ist anzusehen eine ihr parallele in der „Kritik der praktischen Vernunft", S. 169—179 der vierten, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen Ausgabe). Es ist jedoch um so mehr zu bedauern, daß solches hier nicht am rechten Orte steht, sofern nämlich, als es teils nicht auf dem Wege gefunden ist, den die Darstellung angibt und daher auch anders, als geschieht, abzuleiten wäre, teils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es dasteht, nämlich die Auflösung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erscheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an sich, geschlossen, durch den schon genugsam ge-

rügten inkonsequenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität über alle Erscheinung hinaus. Als dieses Ding an sich wird für diesen Fall des Menschen Wille (den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgestellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategorischen Imperativ, der ohne weiteres postuliert wird.

Statt alles diesen nun wäre das lautere, offene Verfahren gewesen, unmittelbar vom Willen auszugehen, diesen nachzuweisen als das ohne alle Vermittelung erkannte Ansich unserer eigenen Erscheinung, und dann jene Darstellung des empirischen und intelligibeln Charakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive necessitiert, dennoch, sowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurteiler, jenem selbst und allein, notwendig und schlechthin zugeschrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem sonach Schuld und Verdienst ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieses allein war der gerade Weg zur Erkenntnis dessen, was nicht Erscheinung ist, folglich auch nicht nach den Gesetzen der Erscheinung gefunden wird, sondern das ist, was durch die Erscheinung sich offenbart, erkennbar wird, sich objektiviert, der Wille zum Leben. Derselbe hätte sodann, bloß nach Analogie, als das Ansich jeder Erscheinung dargestellt werden müssen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 546; V, 574) gesagt werden können, bei der leblosen, ja der tierischen Natur, sei kein Vermögen anders als sinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich gesagt ist, die Erklärung nach dem Gesetze der Kausalität erschöpfe auch das innerste Wesen jener Erscheinungen, wodurch sodann, sehr inkonsequent, das Ding an sich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darstellung des Dinges an sich bei Kant erhalten hat, ist auch der ganze Begriff desselben verfälscht worden. Denn, durch Nachforschung einer unbedingten Ursache gefunden, tritt hier der Wille, oder das Ding an sich, zur Erscheinung in das Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Dieses Verhältnis findet aber nur innerhalb der Erscheinung statt, setzt diese daher schon voraus und kann nicht sie selbst mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verschieden ist.

Ferner wird der vorgesetzte Zweck, die Auflösung der dritten Antinomie, durch die Entscheidung, daß beide Teile,

jeder in einem andern Sinne, recht haben, gar nicht erreicht. Denn sowohl Thesis als Antithesis reden keineswegs vom Dinge an sich, sondern durchaus von der Erscheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorstellung. Diese und durchaus nichts anderes ist es, von der die Thesis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß sie unbedingte Ursachen enthalte, und diese auch ist es, von der die Antithesis dasselbe, mit Recht, leugnet. Daher ist die ganze zur Rechtfertigung der Thesis hier gegebene Darstellung von der transscendentalen Freiheit des Willens, sofern er Ding an sich ist, so vortrefflich an sich auch solche ist, hier doch ganz eigentlich eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn die dargestellte transscendentale Freiheit des Willens ist keineswegs die unbedingte Kausalität einer Ursache, welche die Thesis behauptet, weil eine Ursache wesentlich Erscheinung sein muß, nicht ein jenseit aller Erscheinung liegendes toto genere Verschiedenes.

Wenn von Ursach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältnis des Willens zu seiner Erscheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empirischen) nie herbeigezogen werden, wie hier geschieht: denn es ist vom Kausalverhältnis durchaus verschieden. Inzwischen wird auch hier, in dieser Auflösung der Antinomie, der Wahrheit gemäß gesagt, daß der empirische Charakter des Menschen, wie der jeder andern Ursache in der Natur, unabänderlich bestimmt ist, und demgemäß aus ihm, nach Maßgabe der äußeren Einwirkungen, die Handlungen notwendig hervorgehen; daher denn auch, ohngeachtet aller transscendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an sich von den Gesetzen des Zusammenhangs seiner Erscheinung), kein Mensch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von selbst zu beginnen: welches letztere hingegen von der Thesis behauptet wurde. Also hat auch die Freiheit keine Kausalität: denn frei ist nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erscheinung liegt, die eben nur seine Objektivation ist, aber nicht in einem Verhältnis der Kausalität zu ihm steht, als welches Verhältnis erst innerhalb der Erscheinung angetroffen wird, also diese schon voraussetzt, nicht sie selbst einschließen und mit dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erscheinung ist. Die Welt selbst ist allein aus dem Willen (da sie eben er selbst ist, sofern er erscheint) zu erklären und nicht durch Kausalität. Aber *in der Welt* ist Kausalität das einzige

Prinzip der Erklärung und geschieht alles lediglich nach Gesetzen der Natur. Also liegt das Recht ganz auf der Seite der Antithese, welche bei dem bleibt, wovon die Rede war, und das Prinzip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die These durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden soll, die erstlich zu etwas ganz anderem, als wonach die Frage war, überspringt und dann ein Prinzip der Erklärung hinüber nimmt, das daselbst nicht anzuwenden ist.

Der vierte Widerstreit ist, wie schon gesagt, seinem innersten Sinn nach, mit dem dritten tautologisch. In der Auflösung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Thesis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zusammenbestehen mit der Antithesis bringt er keinen Grund vor, so wie er umgekehrt keinen der Antithese entgegenzustellen vermag. Nur ganz bittweise führt er die Annahme der Thesis ein, nennt sie jedoch selbst (S. 562; V, 590) eine willkürliche Voraussetzung, deren Gegenstand an sich wohl unmöglich sein möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Bestreben, demselben vor der durchgreifenden Macht der Antithese irgendwo ein sicheres Plätzchen zu verschaffen, um nur die Nichtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der notwendigen Antinomie in der menschlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transcendentalen Ideale, welches uns mit einemmal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt. Man glaubt den Anselmus von Canterbury selbst zu hören. Das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anspruch ein notwendiger Gedanke der Vernunft zu sein! — Ich meinerseits muß gestehen, daß meiner Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich ist, und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Bestimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu diesem seltsamen und seiner unwürdigen Kapitel bloß durch seine Liebhaberei zur architektonischen Symmetrie genötigt wurde. Die drei Hauptobjekte der scholastischen Philosophie (welche man,

wie gesagt, im weitern Sinn verstanden, bis auf Kant gehn lassen kann), die Seele, die Welt und Gott sollten aus den drei möglichen Obersätzen von Schlüssen abgeleitet werden; obwohl es offenbar ist, daß sie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden sind und entstehen können. Nachdem nun die Seele in das kategorische Urteil gezwängt worden, das hypothetische für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Obersatz. Glücklicherweise fand sich in diesem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholastiker, nebst dem ontologischen Beweise des Daseins Gottes, rudimentarisch von Anselm von Canterbury aufgestellt und dann von Cartesius vervollkommnet. Dieses wurde von Kanten mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiscenz einer frühern lateinischen Jugendarbeit. Indessen ist das Opfer, welches Kant seiner Liebe zur architektonischen Symmetrie durch dieses Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß sagen groteske Vorstellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft wesentlichen und notwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung desselben ergreift Kant das falsche Vorgeben, daß unsere Erkenntnis einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einschränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinsten, der alle Realität in sich enthielte, entstehe. Hierin steht er ebensosehr mit seiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerspruch; da gerade umgekehrt unsere Erkenntnis, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abstraktion von realen, einzelnen, anschaulich erkannten Dingen entstehen, welche bis zum allerallgemeinsten Begriff fortgesetzt werden kann, der dann alles unter sich, aber fast nichts in sich begreift. Kant hat also hier das Verfahren unsers Erkenntnisvermögens gerade auf den Kopf gestellt und könnte deshalb wohl gar beschuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unsern Tagen berühmt gewordenen philosophischen Charlatanerie, welche, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahierte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Ersten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe sieht, auf diese Weise die verkehrte Welt, als eine philosophische Hanswurstiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend. —

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müsse, oder wenigstens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; so geschieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kausalität: was so einleuchtend ist, daß es keines Beweises bedarf. Daher sagt auch Chr. Wolff (Cosmologia generalis, praef. p. 1): Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. Und vor ihm sagte schon Leibniz, in Beziehung auf das Kausalitätsgesetz: Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu (Théod., § 44). Und ebenso in seiner Kontroverse mit Clarke, § 126: J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu. Hingegen ist der in diesem Kapitel ausgeführte Gedanke so weit davon entfernt, ein der Vernunft wesentlicher und notwendiger zu sein, daß er vielmehr zu betrachten ist als ein rechtes Meisterstück von den monstrosen Erzeugnissen eines durch wunderliche Umstände auf die seltsamsten Abwege und Verkehrtheiten geratenen Zeitalters, wie das der Scholastik war, das ohne Aehnliches in der Weltgeschichte dasteht, noch je wiederkehren kann. Diese Scholastik hat allerdings, als sie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Dasein Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweise nur daneben gebraucht, accessorisch: dies ist aber bloße Lehrmethode und beweist nichts über den Ursprung der Theologie im menschlichen Geist. Kant hat hier das Verfahren der Scholastik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet ist. Wenn es wahr wäre, daß, nach wesentlichen Gesetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schlusse hervorginge, unter Gestalt einer Idee vom allerrealsten Wesen; so würde doch auch bei den Philosophen des Altertums diese Idee sich eingefunden haben: aber vom ens realissimum ist nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philosophen, obgleich einige derselben allerdings einen Weltschöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργος, lehren, den sie jedoch einzig und allein nach dem Gesetz der Kausalität erschließen. Zwar führt Sextus Empiricus (adv. Math., IX, § 88) eine Argumentation des Kleanthes an,

welche einige für den ontologischen Beweis halten. Dies ist sie jedoch nicht, sondern ein bloßer Schluß aus der Analogie: weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß auf Erden ein Wesen immer vorzüglicher, als das andere ist, und zwar der Mensch, als das vorzüglichste, die Reihe schließt, er jedoch noch viele Fehler hat; so muß es noch vorzüglichere und zuletzt ein allervorzüglichstes (κρατιστον, αριστον) geben, und dieses wäre der Gott.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der spekulativen Theologie habe ich nur in der Kürze zu bemerken, daß sie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei sogenannten Ideen der Vernunft, also die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewissermaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes ist, dennoch aber dieser polemische Teil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aesthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philosophisches Interesse hat; sondern mehr ein temporelles und lokales, indem derselbe in besonderer Beziehung steht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrschenden Philosophie, deren völliger Umsturz durch diese Polemik jedoch Kanten zum unsterblichen Verdienst gereicht. Er hat aus der Philosophie den Theismus eliminiert, da in ihr, als einer Wissenschaft, und nicht Glaubenslehre, nur das eine Stelle finden kann, was entweder empirisch gegeben, oder durch haltbare Beweise festgestellt ist. Natürlich ist hier bloß die wirkliche, ernstlich verstandene, auf Wahrheit und nichts anderes gerichtete Philosophie gemeint, und keineswegs die Spaßphilosophie der Universitäten, als in welcher, nach wie vor, die spekulative Theologie die Hauptrolle spielt; wie denn auch daselbst die Seele, als eine bekannte Person, nach wie vor, ohne Umstände auftritt. Denn sie ist die mit Gehalten und Honoraren, ja gar noch mit Hofratstiteln ausgestattete Philosophie, welche, von ihrer Höhe stolz herabsehend, Leutchen, wie ich bin, vierzig Jahre hindurch, gar nicht gewahr wird, und den alten Kant, mit seinen Kritiken, auch herzlich gern los wäre, um den Leibniz aus voller Brust hoch leben zu lassen. — Ferner ist hier zu bemerken, daß, wie Kant zu seiner Lehre von der Apriorität des Kausalitätsbegriffes ein-

geständlich veranlaßt worden ist durch Humes Skepsis in Hinsicht auf jenen Begriff, vielleicht ebenso Kants Kritik aller spekulativen Theologie ihren Anlaß hat in Humes Kritik aller populären Theologie, welche dieser dargelegt hatte in seiner so lesenswerten „Natural history of religion“, und den „Dialogues on natural religion“, ja, daß Kant diese gewissermaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerst genannte Schrift Humes ist eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit sie zeigen und dagegen auf die rationale oder spekulative Theologie, als die echte, achtungsvoll hinweisen will. Kant aber deckt nun das Grundlose dieser letztern auf, läßt hingegen die populäre unangetastet und stellt sie sogar in veredelter Gestalt auf, als einen auf moralisches Gefühl gestützten Glauben. Diesen verdrehten späterhin die Philosophaster zu Vernunftvernehmungen, Gottesbewußtseinen, oder intellektuellen Anschauungen des Uebersinnlichen, der Gottheit u. dgl. m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrtümer einriß und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte, durch die Moraltheologie, einstweilen ein paar schwache Stützen unterschieben wollen, damit der Einsturz nicht ihn träfe, sondern er Zeit gewönne, sich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, so war zur Widerlegung des ontologischen Beweises des Daseins Gottes gar noch keine Vernunftkritik von nöten, indem auch ohne Voraussetzung der Aesthetik und Analytik es sehr leicht ist deutlich zu machen, daß jener ontologische Beweis nichts ist, als ein spitzfindiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Aristoteles steht ein Kapitel, welches zur Widerlegung des ontotheologischen Beweises so vollkommen hinreicht, als ob es absichtlich dazu geschrieben wäre: es ist das siebente Kapitel des zweiten Buches der Analyt. post.: unter anderm heißt es dort ausdrücklich: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

Die Widerlegung des kosmologischen Beweises ist eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der physikotheologische Beweis ist eine bloße Amplifikation des kosmologischen, den er voraussetzt, und findet auch seine ausführliche Widerlegung erst in der Kritik der Urteilskraft. Meinen Leser verweise ich in dieser Hin-

sicht auf die Rubrik „Vergleichende Anatomie“ in meiner Schrift über den Willen in der Natur.

Kant hat es, wie gesagt, bei der Kritik dieser Beweise bloß mit der spekulativen Theologie zu thun und beschränkt sich auf die Schule. Hätte er hingegen auch das Leben und die populäre Theologie im Auge gehabt, so hätte er zu den drei Beweisen noch einen vierten fügen müssen, der bei dem großen Haufen der eigentlich wirksame ist und in Kants Kunstsprache wohl am passendsten der keraunologische zu benennen wäre: es ist der, welcher sich gründet auf das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit des Menschen, unendlich überlegenen, unergründlichen und meistens unheildrohenden Naturmächten gegenüber; wozu sich sein natürlicher Hang alles zu personifizieren gesellt und endlich noch die Hoffnung kommt, durch Bitten und Schmeicheln, auch wohl durch Geschenke, etwas auszurichten. Bei jeder menschlichen Unternehmung ist nämlich etwas, das nicht in unserer Macht steht und nicht in unsere Berechnung fällt: der Wunsch, dieses für sich zu gewinnen, ist der Ursprung der Götter. Primus in orbe Deos fecit timor ist ein altes Wahrwort des Petronius. Diesen Beweis hauptsächlich kritisiert Hume, der durchaus als Kants Vorläufer erscheint, in den oben erwähnten Schriften. — Wen nun aber Kant durch seine Kritik der spekulativen Theologie in dauernde Verlegenheit gesetzt hat, das sind die Philosophieprofessoren: von christlichen Regierungen besoldet dürfen sie den Hauptglaubensartikel nicht im Stich lassen*). Wie helfen sich nun die Herren? — Sie behaupten eben, das Dasein Gottes verstände sich von selbst. — So! nachdem die alte Welt, auf Kosten ihres Gewissens, Wunder gethan hat, es zu beweisen, und die neue Welt, auf Kosten ihres Verstandes, ontologische, kosmologische und physikotheologische

*) Kant hat gesagt: „Es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse.“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 747; V, 775.) Hingegen ist folgende Naivetät der Ausspruch eines Philosophieprofessors in unserer Zeit: „Leugnet eine Philosophie die Realität der Grundideen des Christentums, so ist sie entweder falsch, oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar“ — scilicet für Philosophieprofessoren. Der verstorbene Professor Bachmann ist es gewesen, welcher, in der Jena'schen Litteraturzeitung vom Juli 1840, Nr. 126, so indiskret die Maxime aller seiner Kollegen ausgeplaudert hat. Inzwischen ist es für die Charakteristik der Universitätsphilosophie bemerkenswert, wie hier der Wahrheit, wenn sie sich nicht schicken und fügen will, so ohne Umschweife die Thüre gewiesen wird, mit: „Marsch, Wahrheit! wir können dich nicht brauchen. Sind wir dir etwas schuldig? Bezahlst du uns? — Also, Marsch!“

Beweise ins Feld gestellt hat, — versteht es sich bei den Herren von selbst. Und aus diesem sich von selbst verstehenden Gott erklären sie sodann die Welt: das ist ihre Philosophie.

Bis auf Kant stand ein wirkliches Dilemma fest zwischen Materialismus und Theismus, d. h. zwischen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen, die Welt zu stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus dasselbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheisten geben könne, d. h. einen Menschen, der wirklich die so überschwenglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organischen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man sehe z. B. Bacon's essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in solchen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob) gehören, steht es noch so, sogar bei ihren berühmtesten Gelehrten: man sehe nur des R. Owen Ostéologie comparée, von 1855, préface p. 11, 12, wo er noch immer vor dem alten Dilemma steht zwischen Demokrit und Epikur einerseits und einer intelligence andererseits, in welcher la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition. Von einer Intelligenz muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen sein: daran zu zweifeln ist ihm noch nicht im Traume eingefallen. Hat er doch in der am 5. Sept. 1853 in der Académie des sciences gehaltenen Vorlesung dieser hier etwas modifizierten préface, mit kindlicher Naivetät gesagt: la téléologie, ou la théologie scientifique (Comptes rendus, Sept. 1853), das ist ihm unmittelbar eins! Ist etwas in der Natur zweckmäßig; nun so ist es ein Werk der Absicht, der Ueberlegung, der Intelligenz. Nun freilich, was geht so einen Engländer und die Académie des sciences die Kritik der Urteilskraft an, oder gar mein Buch über den Willen in der Natur? So tief sehen die Herren nicht herab. Diese illustres confrères verachten ja die Metaphysik und die philosophie allemande: — sie halten sich an die Rockenphilosophie. Die Gültigkeit jenes disjunktiven Obersatzes, jenes Dilemmas zwischen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an sich sei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe, als

die empirische. Nachdem aber, durch Kant, die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erscheinung geworden war, deren Gesetze hauptsächlich auf den Formen unseres Intellekts beruhen, brauchte das Dasein und Wesen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen, oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden, noch das, was wir als Mittel und Zweck auffassen, auch infolge einer solchen Erkenntnis entstanden zu sein. Indem also Kant, durch seine wichtige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, dem Theismus sein Fundament entzog, eröffnete er andererseits den Weg zu ganz anderartigen und tiefsinnigeren Erklärungen des Daseins.

Im Kapitel von den Endabsichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transcendenten Ideen seien als regulative Prinzipien für die Fortschreitung der Kenntnis der Natur von Wert. Aber schwerlich kann es Kanten mit dieser Behauptung Ernst gewesen sein. Wenigstens wird ihr Gegenteil, daß nämlich jene Voraussetzungen für alle Naturforschung hemmend und ertötend sind, jedem Naturkundigen außer Zweifel sein. Um dies an einem Beispiel zu erproben, überlege man, ob die Annahme einer Seele, als immaterieller, einfacher, denkender Substanz, den Wahrheiten, welche Cabanis so schön dargelegt hat, oder den Entdeckungen Flourens', Marshall Halls, und Ch. Bells hätte förderlich, oder im höchsten Grade hinderlich sein müssen. Ja, Kant selbst sagt (Prolegomena, § 44), „daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntnis der Natur entgegen und hinderlich sind". —

Es ist gewiß keines der geringsten Verdienste Friedrichs des Großen, daß unter seiner Regierung Kant sich entwickeln konnte und die „Kritik der reinen Vernunft" veröffentlichen durfte. Schwerlich würde unter irgend einer andern Regierung ein besoldeter Professor so etwas gewagt haben. Schon dem Nachfolger des großen Königs mußte Kant versprechen, nicht mehr zu schreiben.

Der Kritik des ethischen Teils der Kantischen Philosophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, sofern ich eine solche ausführlicher und gründlicher, 22 Jahre später, als die gegenwärtige, geliefert habe, in den „beiden Grundproblemen der Ethik". Indessen kann das aus der ersten Auflage hier Beibehaltene, welches schon der Vollständigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Prolusion zu jener spätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach, in der Hauptsache, den Leser verweise.

Gemäß der Liebe zur architektonischen Symmetrie mußte die theoretische Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der Scholastik, welcher wieder abstammt vom νους πρακτικος des Aristoteles (De anima, III, 10, und Polit., VII, c. 14: ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος), gibt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz Anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; sondern hier tritt die praktische Vernunft auf als Quell und Ursprung der unleugbaren ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns, sowie auch aller Tugend, alles Edelmuts und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieses alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als diese. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre eines und dasselbe: und eigennützig, boshaft, lasterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwischen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer sehr unterschieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wissen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens deutscher Gelehrten: jene alle verstehen unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verschiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der christlichen Religion, dessen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der allervernünftigste Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, wohl gar eine blasphemierende Redensart nennen, und fast ebenso auch, wenn gesagt würde, daß seine Vorschriften nur die beste Anweisung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer diesen Vorschriften gemäß, statt an sich und seine eigenen zukünftigen Bedürfnisse zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen

Mangel Anderer abhilft, ohne weitere Rücksicht; ja, seine ganze Habe den Armen schenkt, um dann, aller Hilfsmittel entblößt, hinzugehen, die Tugend, welche er selbst geübt, auch Anderen zu predigen; dies verehrt jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preisen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überschwenglichem Edelmut, die feindlichen Speere zusammenfaßte, gegen seinen eigenen Leib, um seinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verschaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menschen sehen, der von Jugend an, mit seltener Ueberlegung darauf bedacht ist, sich die Mittel zu einem sorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verschaffen, und dabei sich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüsse, oder den Kitzel dem Uebermut der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunsch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demütigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer ästhetischer oder philosophischer Geistesbeschäftigung und Reisen nach sehenswerten Ländern, — der sich durch alles dieses und dem ähnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt, jemals sein Ziel aus den Augen zu verlieren; sondern mit großer Konsequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt es zu leugnen, daß ein solcher Philister ganz außerordentlich vernünftig sei? sogar auch dann noch, wenn er sich einige nicht lobenswerte, aber gefahrlose Mittel erlaubt hätte. Ja, noch mehr: wenn ein Bösewicht mit überlegter Verschmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane, sich zu Reichtümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinsten Arglist benachbarte Staaten umstrickt, sie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei sich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rücksicht auf Recht, oder Menschlichkeit, sondern mit scharfer Konsequenz alles zertritt und zermalmt, was seinem Plane entgegensteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod stürzt, jedoch seine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit schützt, nichts jemals vergessend, und dann so sein Ziel erreicht: wer sieht nicht ein, daß ein solcher überaus vernünftig zu Werk gehen mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verstand, so zu ihrer Ausführung vollkommene Herrschaft der Vernunft, ja recht eigentlich praktische Ver-

nunft erfordert war? — Oder sind etwan auch die Vorschriften, welche der kluge und konsequente, überlegte und weitsehende Machiavelli dem Fürsten gibt, unvernünftig?*)

Wie Bosheit mit Vernunft sehr gut beisammen besteht, ja erst in dieser Vereinigung recht furchtbar ist; so findet sich umgekehrt auch bisweilen Edelmut verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die That des Coriolanus rechnen, der, nachdem er jahrelang alle seine Kraft aufgewendet hatte, um sich Rache an den Römern zu verschaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen ist, sich durch das Flehen des Senats und das Weinen seiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die so lange und so mühsam vorbereitete Rache aufgibt, ja sogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf sich ladet, für jene Römer stirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit so großer Anstrengung strafen gewollt hat. — Endlich, der Vollständigkeit wegen sei es erwähnt, kann Vernunft sehr wohl mit Unverstand sich vereinigen. Dies ist der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konsequenz durchgeführt wird. Ein Beispiel der Art gab die Prinzessin Isabella, Tochter Philipps II., welche gelobte, so lange Ostende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehen, und Wort hielt, drei Jahre hindurch. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Ursprung Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Kausalität, d. h. Unverstand ist; nichtsdestoweniger ist es vernünftig, sie zu erfüllen, wenn man einmal von so beschränktem Verstande ist, sie zu geloben.

Dem Angeführten entsprechend sehen wir auch die noch dicht vor Kant auftretenden Schriftsteller das Gewissen, als den Sitz der moralischen Regungen, mit der Vernunft in Gegensatz stellen: so Rousseau im vierten Buche des Emile: La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; und etwas weiterhin: il est impossible

---

*) Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflösung der Frage, wie sich der Fürst unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war also keineswegs das ethische, ob ein Fürst als Mensch dergleichen wollen solle, oder nicht; sondern rein das politische, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hiezu nun gibt er die Auflösung, wie man eine Anweisung zum Schachspielen schreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermissen, ob es moralisch rätlich sei, überhaupt Schach zu spielen. Dem Machiavell die Immoralität seiner Schrift vorwerfen, ist ebenso angebracht, als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung gegen Mord und Totschlag eröffnet.

d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même. Noch weiter: Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? — In den Rêveries du promeneur, prom. 4ème, sagt er: Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. — Ja, schon Aristoteles sagt ausdrücklich (Eth. magna, I, 5), daß die Tugenden ihren Sitz im αλογῳ μοριῳ της ψυχης (in parte irrationali animi) haben und nicht im λογον εχοντι (in parte rationali). Diesem gemäß sagt Stobäus (Ecl., II, c. 7), von den Peripatetikern redend: Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ' αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκαγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το αλογον σωφροσυνην, καὶ δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλας τας ηθικας καλουμενας αρετας. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) Und Cicero setzt (De nat. Deor., III, c. 26—31) weitläuftig auseinander, daß Vernunft das notwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen ist.

Für das Vermögen der Begriffe habe ich die Vernunft erklärt. Diese ganz eigene Klasse allgemeiner, nicht anschaulicher, nur durch Worte symbolisierter und fixierter Vorstellungen ist es, die den Menschen vom Tiere unterscheidet und ihm die Herrschaft auf Erden gibt. Wenn das Tier der Sklave der Gegenwart ist, keine andere, als unmittelbar sinnliche Motive kennt und daher, wenn sie sich ihm darbieten, so notwendig von ihnen gezogen oder abgestoßen wird, wie das Eisen vom Magnet; so ist dagegen im

Menschen durch die Gabe der Vernunft die Besonnenheit aufgegangen. Diese läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, sein Leben und den Lauf der Welt leicht im ganzen übersehen, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und mit Bedacht zu Werke gehen, zum Bösen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbstbewußtsein: er weiß genau, wie sein Wille sich entscheidet, was er jedesmal erwählt und welche andere Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus diesem selbstbewußten Wollen lernt er sich selbst kennen und spiegelt sich an seinen Thaten. In allen diesen Beziehungen auf das Handeln des Menschen ist die Vernunft praktisch zu nennen: theoretisch ist sie nur, sofern die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, sondern lediglich ein theoretisches Interesse haben, dessen sehr wenige Menschen fähig sind. Was in diesem Sinne praktische Vernunft heißt, wird so ziemlich durch das lateinische Wort prudentia, welches, nach Cicero (De nat. Deor., II, 22), das zusammengezogene providentia ist, bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geisteskraft gebraucht, meistens die eigentliche theoretische Vernunft bedeutet, wiewohl die Alten den Unterschied nicht strenge beobachten. — In fast allen Menschen hat die Vernunft eine beinahe ausschließlich praktische Richtung: wird nun aber auch diese verlassen, verliert das Denken die Herrschaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises“, läßt also der Mensch sein Handeln nicht durch sein Denken geleitet werden, sondern durch den Eindruck der Gegenwart, fast nach Weise des Tieres, so nennt man ihn unvernünftig (ohne dadurch ihm moralische Schlechtigkeit vorzuwerfen), obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, sondern an Anwendung derselben auf sein Handeln fehlt, und man gewissermaßen sagen könnte, seine Vernunft sei lediglich theoretisch, aber nicht praktisch. Er kann dabei ein recht guter Mensch sein, wie mancher, der keinen Unglücklichen sehen kann, ohne ihm zu helfen, selbst mit Aufopferungen, hingegen seine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen ist ein solcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nötige Planmäßigkeit, Verstellung und Selbstbeherrschung ihm unmöglich ist. Zu einem

sehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch schwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch so sehr zum Guten geneigt ist; so können doch die einzelnen lasterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Mensch unterworfen ist, nicht ausbleiben und müssen, wo nicht Vernunft sich praktisch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feste Vorsätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als praktisch zeigt sich endlich die Vernunft ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, und die sich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmut bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und festes Beharren bei gefaßten Entschlüssen. In der That ist es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abstrakte, als intuitive Erkennen und daher das Ueberschauen des Lebens, mittelst der Begriffe, im allgemeinen, ganzen und großen, welches sie ein für allemal bekannt gemacht hat mit der Täuschung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbestand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüsse, dem Wechsel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was sie in abstracto wissen, überrascht sie nicht und bringt sie nicht aus der Fassung, wann es nun in der Wirklichkeit und im einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieses der Fall ist bei den nicht so vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anschauliche, das Wirkliche solche Gewalt ausübt, daß die kalten, farblosen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtseins treten und sie, Vorsätze und Maximen vergessend, den Affekten und Leidenschaften jeder Art preisgegeben sind. Ich habe bereits am Ende des ersten Buches auseinandergesetzt, daß, meiner Ansicht nach, die Stoische Ethik ursprünglich nichts, als eine Anweisung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in diesem Sinne, war. Ein solches preiset auch Horatius wiederholentlich an sehr vielen Stellen. Dahin gehört auch sein Nil admirari und dahin ebenfalls das delphische Μηδεν αγαν. Nil admirari mit „Nichts bewundern“ zu übersetzen, ist ganz falsch. Dieser Horazische Ausspruch geht nicht sowohl auf das Theoretische, als auf das Praktische, und will eigentlich sagen: „Schätze keinen Gegenstand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Besitz irgend einer Sache Glückseligkeit ver-

leihen könne: jede unsägliche Begierde auf einen Gegenstand ist nur eine neckende Chimäre, die man ebensogut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntnis, als durch errungenen Besitz, los werden kann.“ In diesem Sinne gebraucht das admirari auch Cicero, De divinatione, II, 2. Was Horaz meint, ist also die αθαμβια und ἀκαταπληξις, auch αθαυμασια, welche schon Demokritos als das höchste Gut pries (siehe Clem. Alex. Strom. II, 21, und vergl. Strabo, I, S. 98 und 105). — Von Tugend und Laster ist bei solcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieser praktische Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Mensch vor dem Tiere hat, geltend, und allein in dieser Rücksicht hat es einen Sinn und ist zulässig von einer Würde des Menschen zu reden.

In allen dargestellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abstrakte Begriffe, oder anschauliche Vorstellungen sind. Daher eben stimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zusammen, welchen selbst man doch wohl nicht für etwas Zufälliges oder Beliebiges halten wird, sondern einsehen, daß er eben hervorgegangen ist aus dem jedem Menschen bewußten Unterschiede der verschiedenen Geistesvermögen, welchem Bewußtsein gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abstrakter Definition erhebt. Unsere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen bestimmten Sinn beizulegen, gemacht, etwan damit sie bereit lägen für Philosophen, die nach Jahrhunderten kommen und bestimmen möchten, was dabei zu denken sein sollte; sondern sie bezeichneten damit ganz bestimmte Begriffe. Die Worte sind also nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz andern Sinn unterlegen, als den sie bisher gehabt, heißt sie mißbrauchen, heißt eine Lizenz einführen, nach der jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch grenzenlose Verwirrung entstehen müßte. Schon Locke hat ausführlich dargethan, daß die meisten Uneinigkeiten in der Philosophie vom falschen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe, der Erläuterung halber, nur einen Blick auf den schändlichen Mißbrauch, den heutzutage gedankenarme Philosophaster mit den Worten Substanz, Bewußtsein, Wahrheit u. a. m. treiben. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philosophen, aus allen

Zeiten, mit Ausnahme der neuesten, über die Vernunft, stimmen nicht weniger, als die unter allen Völkern herrschenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menschen, mit meiner Erklärung davon überein. Man sehe, was Platon, im vierten Buche der Republik und an unzähligen zerstreuten Stellen, das λογιμον oder λογιστικον της ψυχης nennt, was Cicero sagt, De nat. Deor., III, 26—31, was Leibniz, Locke in den im ersten Buch bereits angeführten Stellen hierüber sagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende sein, wenn man zeigen wollte, wie alle Philosophen vor Kant von der Vernunft im ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn sie gleich nicht mit vollkommner Bestimmtheit und Deutlichkeit das Wesen derselben, durch dessen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verstand, zeigen im ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer, im ersten Bande seiner vermischten philosophischen Schriften: die eine, „Zergliederung des Begriffes der Vernunft", die andere, „Ueber den gegenseitigen Einfluß von Vernunft und Sprache". Wenn man dagegen liest, wie in der neuesten Zeit, durch den Einfluß des Kantischen Fehlers, der sich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; so ist man genötigt anzunehmen, daß sämtliche Weisen des Altertums, wie auch alle Philosophen vor Kant ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anschauungen, Vernehmungen, Ahndungen der Vernunft sind ihnen so fremd geblieben, wie uns der sechste Sinn der Fledermäuse ist. Was übrigens mich betrifft, so muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Uebersinnliche, das Absolutum, nebst langen Geschichten, die sich mit demselben zutragen, unmittelbar wahrnehmende, oder auch vernehmende, oder intellektual anschauende Vernunft mir, in meiner Beschränktheit, nicht anders faßlich und vorstellig machen kann, als gerade so, wie den sechsten Sinn der Fledermäuse. Das aber muß man der Erfindung, oder Entdeckung, einer solchen alles was beliebt sogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß sie ein unvergleichliches expédient ist, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz sich und seine fixierten Favoritideen auf die leichteste Weise von der Welt aus der Affaire zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme, welche sie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenngleich also das Wesentliche der **Vernunft** (το λογιμον, ἡ φρονησις, ratio, raison, reason) von allen Philosophen aller Zeiten im ganzen und allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht scharf genug bestimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; so ist hingegen was der **Verstand** (νους, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) sei, ihnen nicht so deutlich geworden; daher sie ihn oft mit der Vernunft vermischen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Wesens dieser gelangen. Bei den christlichen Philosophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung, durch den Gegensatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann viele, mit Recht, daß die Erkenntnis der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich sei. Sogar auf Kants Darstellung und Wortgebrauch hat diese Rücksicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegensatz ist eigentlich von positiver, historischer Bedeutung und daher ein der Philosophie fremdes Element, von welchem sie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in seinen Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft ausgegangen sein würde von einer Darstellung des Wesens der Vernunft überhaupt, und, nachdem er so das Genus bestimmt hätte, zur Erklärung der beiden Spezies geschritten wäre, nachweisend, wie die eine und selbe Vernunft sich auf zwei so verschiedene Weisen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptcharakters, sich als dieselbe beurkundet. Allein von dem allen findet sich nichts. Wie ungenügend, schwankend und disharmonierend die Erklärungen sind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritisiert, hin und wieder beiläufig gibt, habe ich bereits nachgewiesen. Die **praktische** Vernunft findet sich schon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und steht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenschaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbestimmungen der größten früheren Philosophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Prinzipien a priori sei wesentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntnis der ethischen

Bedeutsamkeit des Handelns nicht empirischen Ursprungs ist; so ist auch sie ein principium a priori und stammt demnach aus der Vernunft, die dann insofern praktisch ist. — Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich schon genugsam geredet. Aber auch hievon abgesehen, wie oberflächlich und ungründlich ist es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundwesentlichen, unermeßlichen Abstand dabei übersehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugestanden, die Erkenntnis der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns entspringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverschieden wäre doch ein solches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntnis, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweist, vermöge welches Bewußtseins wir ein unbedingtes Muß zum voraus aussprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterschied aber zwischen diesem Muß, dieser schon im Subjekt bestimmten notwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, ist so himmelweit und so augenfällig, daß man das Zusammentreffen beider im Merkmal der nichtempirischen Erkenntnisart wohl als ein witziges Gleichnis, nicht aber als eine philosophische Berechtigung zur Identifizierung des Ursprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens ist die Geburtsstätte dieses Kindes der praktischen Vernunft, des absoluten Solls oder kategorischen Imperativs, nicht in der Kritik der praktischen, sondern schon in der reinen Vernunft, S. 802; V, 830. Die Geburt ist gewaltsam und gelingt nur mittelst der Geburtszange eines Daher, welches keck und kühn, ja man möchte sagen unverschämt, sich zwischen zwei einander wildfremde und keinen Zusammenhang habende Sätze stellt, um sie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anschauliche, sondern auch abstrakte Motive uns bestimmen, ist der Satz, von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen von dem, was in Hinsicht unsers ganzen Zu-

standes begehrungswert, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft." (Vollkommen richtig: spräche er nur immer so vernünftig von der Vernunft!) „Diese gibt daher! auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind und sagen was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht." —! So, ohne weitere Beglaubigung, springt der kategorische Imperativ in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll, — einem Scepter aus hölzernem Eisen. Denn im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe, oder versprochene Belohnung, als notwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher ist ein unbedingtes Soll eine contradictio in adjecto. Dieser Fehler mußte gerügt werden, so nahe er übrigens mit Kants großem Verdienst um die Ethik verwandt ist, welches eben darin besteht, daß er die Ethik von allen Prinzipien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückseligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei. Dieses Verdienst ist um so größer, als schon alle alten Philosophen, mit Ausnahme des einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer, durch sehr verschiedene Kunstgriffe, Tugend und Glückseligkeit bald nach dem Satz vom Grunde voneinander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerspruch identifizieren wollten. Nicht minder trifft derselbe Vorwurf alle Philosophen der neuern Zeit, bis auf Kant. Sein Verdienst hierin ist daher sehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß teils seine Darstellung und Ausführung der Tendenz und dem Geist seiner Ethik oft nicht entspricht, wie wir sogleich sehen werden, teils auch, daß er, selbst so, nicht der allererste ist, der die Tugend von allen Glückseligkeitsprinzipien gereinigt hat. Denn schon Platon, besonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieses ist, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer selbst wegen zu wählen sei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Christentum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, sondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, sofern die Werke nicht rechtfertigen, sondern allein der Glaube,

welchen, gleichsam als sein bloßes Symptom, die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von selbst eintritt. Man lese Luther, De libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes seiner Werke als der Weg der Finsternis geschildert wird, der nie zur Seligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darstellung ist hinter dem Geiste weit zurückgeblieben, ja, in Inkonsequenz verfallen. In seinem nachher abgehandelten höchsten Gut finden wir die Tugend mit der Glückseligkeit vermählt. Das ursprünglich so unbedingte Soll postuliert sich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerspruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückseligkeit im höchsten Gut soll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend sein: dennoch steht sie da, wie ein geheimer Artikel, dessen Anwesenheit alles übrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: sie ist nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgestandener Arbeit, verstohlen die Hand offen hält. Man überzeuge sich hievon durch die „Kritik der praktischen Vernunft“ (S. 223—266 der vierten, oder S. 264—295 der Rosenkranzischen Ausgabe). Dieselbe Tendenz hat auch seine ganze Moraltheologie: durch diese vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral sich selbst. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodischen, weitsehenden Egoismus.

Der Inhalt des absoluten Solls, das Grundgesetz der praktischen Vernunft, ist nun das Gerühmte: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ — Dieses Prinzip gibt dem, welcher ein Regulativ für seinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen aller zu suchen. — Dann frägt sich, wie ein solches zu finden sei. Offenbar soll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berücksichtigen, sondern die Gesamtheit aller Individuen. Alsdann wird, statt meines eigenen Wohlseins, das Wohlsein Aller, ohne Unterschied, mein Zweck. Derselbe bleibt aber noch immer Wohlsein. Ich finde sodann, daß Alle sich nur so gleich wohl befinden können, wenn jeder seinem Egoismus den fremden zur Schranke setzt. Hieraus

folgt freilich, daß ich niemanden beeinträchtigen soll, weil, indem dies Prinzip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund ist, weshalb ich, ein Moralprinzip noch nicht besitzend, sondern erst suchend, dieses zum allgemeinen Gesetz wünschen kann. Aber offenbar bleibt, auf diese Weise, Wunsch nach Wohlsein, d. h. Egoismus, die Quelle dieses ethischen Prinzips. Als Basis der Staatslehre wäre es vortrefflich, als Basis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprinzip aufgegebenen Festsetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es sucht, notwendig selbst wieder eines Regulativs, sonst wäre ihm ja alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus sein, da nur auf diesen das Verhalten Anderer einfließt, und daher nur mittelst desselben und in Rücksicht auf ihn, jener einen Willen in betreff des Handelns Anderer haben kann und es ihm nicht gleichgültig ist. Sehr naiv gibt Kant dieses selbst zu erkennen, S. 123 der „Kritik der praktischen Vernunft" (Rosenkranzische Ausgabe S. 192), wo er das Aufsuchen der Maxime für den Willen also ausführt: „Wenn jeder Anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin willigen?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Ebenso in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 56 der dritten, S. 50 der Rosenkranzischen Ausgabe: „Ein Wille, der beschlösse, niemanden in der Not beizustehen, würde sich widerstreiten, indem sich Fälle ereignen können, wo er Anderer Liebe und Teilnahme bedarf" u. s. w. Dieses Prinzip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts anderes, als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundsatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, bezieht sich also zuerst und unmittelbar auf das Passive, das Leiden, und dann erst vermittelst dieses auf das Thun: daher wäre es, wie gesagt, als Leitfaden zur Errichtung des Staats, welcher auf die Verhütung des Unrechtleidens gerichtet ist, auch Allen und jedem die größte Summe von Wohlsein verschaffen möchte, ganz brauchbar; aber in der Ethik, wo der Gegenstand der Untersuchung das Thun als Thun und in seiner unmittelbaren Bedeutung für den Thäter ist, nicht aber seine Folge das Leiden, oder seine Beziehung auf

Andere, ist jene Rücksicht durchaus nicht zulässig, indem sie im Grunde doch wieder auf ein Glückseligkeitsprinzip, also auf Egoismus, hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude teilen, die er daran hat, daß sein Prinzip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv setzendes, sondern ein bloß formales ist, wodurch es symmetrisch entspricht den formalen Gesetzen, welche die Kritik der reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es ist freilich statt eines Gesetzes nur die Formel zur Auffindung eines solchen: aber teils hatten wir diese Formel schon kürzer und klärer in dem quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; teils zeigt die Analyse dieser Formel, daß einzig und allein die Rücksicht auf eigene Glückseligkeit ihr Gehalt gibt, daher sie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle gesetzliche Verfassung ihren Ursprung verdankt.

Ein anderer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden Anstoß gibt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm persifliert ist, ist die pedantische Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienstlich zu sein, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Gesetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andere, nicht aus weichherziger Teilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut „Kritik der praktischen Vernunft", S. 213; Rosenkranzische Ausgabe S. 257) wohldenkenden Personen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, sogar sehr lästig sind; sondern die That muß ungern und mit Selbstzwang geschehen. Man erinnere sich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen soll, und ermesse die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr sagen will, dieselbe ist dem echten Geiste der Tugend gerade entgegen: nicht die That, sondern das Gernthun derselben, die Liebe, aus der sie hervorgeht und ohne welche sie ein totes Werk ist, macht das Verdienstliche derselben aus. Daher lehrt auch das Christentum mit Recht, daß alle äußeren Werke wertlos sind, wenn sie nicht aus jener echten Gesinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe besteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), sondern der Glaube, die echte Gesinnung, welche allein der heilige Geist verleiht, nicht aber der freie und

überlegte, das Gesetz allein vor Augen habende Wille gebiert, selig mache und erlöse. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes echte Kunstwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eines ist so verkehrt wie das andere. Die schon von Platon und Seneca behandelte Frage, ob die Tugend sich lehren lasse, ist zu verneinen. Man wird sich endlich entschließen müssen einzusehen, was auch der christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab, daß, der Hauptsache und dem Innern nach, die Tugend gewissermaßen wie der Genius angeboren ist, und daß ebensowenig, als alle Professoren der Aesthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit genialer Produktionen, d. h. echter Kunstwerke beibringen können, ebensowenig alle Professoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedeln Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuschaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit sehr viel offenbarer ist, als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufsuchen einer Ethik und eines obersten Prinzips derselben, die praktischen Einfluß hätten und wirklich das Menschengeschlecht umwandelten und besserten, ist ganz gleich dem Suchen des Steines der Weisen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menschen (Wiedergeburt) nicht mittelst abstrakter (Ethik), sondern mittelst intuitiver Erkenntnis (Gnadenwirkung), ist am Ende unsers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Notwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethischen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen sei, zeigt er endlich auch durch seine Lehre vom höchsten Gut als der notwendigen Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit und zwar so, daß jene die Würdigkeit zu dieser wäre. Schon der logische Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maßstab macht, bereits eine Ethik als seinen Maßstab voraussetzt, also nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unserm vierten Buche hat sich ergeben, daß alle echte Tugend, nachdem sie ihren höchsten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entsagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen ist Glückseligkeit ein be-

friedigtes Wollen, beide sind also vom Grund aus unvereinbar. Für den, welchem meine Darstellung eingeleuchtet hat, bedarf es weiter keiner Auseinandersetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieser Kantischen Ansicht vom höchsten Gut. Und unabhängig von meiner positiven Darstellung habe ich hier weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektonischen Symmetrie tritt uns denn auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" entgegen, indem er dieser ganz den Zuschnitt der „Kritik der reinen Vernunft" gegeben und dieselben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenscheinlicher Willkür, welche besonders sichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches, daß, obgleich ich sie gänzlich mißbillige, ich eine Polemik gegen dieselbe für überflüssig halte, da sie, gleich als wäre sie nicht das Werk dieses großen Mannes, sondern das Erzeugnis eines gewöhnlichen Erdensohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes sterben muß. Ich begebe mich also in Hinsicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens, und beziehe mich auf das positive, also auf die kurzen Grundzüge derselben, die in unserm vierten Buche aufgestellt sind. Bloß ein paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier stehen. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der „Kritik der reinen Vernunft" gerügt habe, finden sich in der Rechtslehre in solchem Uebermaß, daß man oft eine satirische Parodie der Kantischen Manier zu lesen, oder doch wenigstens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler sind aber diese. Er will (und viele haben es seitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik scharf trennen, dennoch aber erstere nicht von positiver Gesetzgebung, d. h. willkürlichem Zwange, abhängig machen, sondern den Begriff des Rechts rein und a priori für sich bestehen lassen. Allein dieses ist nicht möglich; weil das Handeln, außer seiner ethischen Bedeutsamkeit und außer der physischen Beziehung auf Andere und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Ansicht auch nur möglicherweise zuläßt. Folglich wenn er sagt: „Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann"; so ist dieses Kann entweder physisch zu verstehen: dann ist alles Recht positiv und willkürlich, und wieder auch

alle Willkür, die sich durchsetzen läßt, ist Recht: oder das Kann ist ethisch zu verstehen, und wir sind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant schwebt folglich der Begriff des Rechts zwischen Himmel und Erde, und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens ist seine Bestimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend*): „Recht ist das, was sich mit dem Zusammenbestehen der Freiheiten der Individuen nebeneinander nach einem allgemeinen Gesetze verträgt." — Freiheit (hier die empirische, d. i. physische, nicht die moralische des Willens) bedeutet das Nichtgehindertsein, ist also eine bloße Negation: ganz dieselbe Bedeutung hat das Zusammenbestehen wieder; wir bleiben also bei lauter Negationen und erhalten keinen positiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede ist, wenn wir es nicht schon anderweitig wissen. — In der Ausführung entwickeln sich nachher die verkehrtesten Ansichten, wie die, daß es im natürlichen Zustande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigentum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht positiv sei, und wodurch das Naturrecht auf das positive gestützt wird, statt daß der Fall umgekehrt sein sollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Besitzergreifung; die ethische Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfassung; der Grund des Strafrechts u. s. w., welches alles ich, wie gesagt, gar keiner besondern Widerlegung wert achte. Inzwischen haben auch diese Kantischen Irrtümer einen sehr nachteiligen Einfluß bewiesen, längst erkannte und ausgesprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, seltsame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Bestand kann das freilich nicht sein, und schon sehen wir, wie Wahrheit und gesunde Vernunft sich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegensatz so mancher verschrobenen Theorie, besonders J. C. F. Meisters Naturrecht, obgleich ich dieses darum nicht als Muster erreichter Vollkommenheit ansehe.

Auch über die Kritik der Urteilskraft kann ich, nach dem bisherigen, sehr kurz sein. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunst wohl sehr fremd ge-

*) Wenngleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer ist, im Gegensatz des Unrechts, welches der positive Ausgangspunkt ist; so darf deshalb doch die Erklärung dieser Begriffe nicht durch und durch negativ sein.

blieben ist, und der, allem Anschein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrscheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunstwerk zu sehen, und der endlich sogar von seinem, sowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu stellenden Riesenbruder Goethe keine Kunde gehabt zu haben scheint, — es ist, sage ich, zu bewundern, wie bei diesem allen Kant sich um die philosophische Betrachtung der Kunst und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienst erwerben konnte. Dieses Verdienst liegt darin, daß, so viel auch über das Schöne und die Kunst waren Betrachtungen angestellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empirischen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatsachen gestützt untersuchte, welche Eigenschaft das schön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derselben Art unterschied. Auf diesem Wege gelangte man anfangs zu ganz speziellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man suchte das echte Kunstschöne vom unechten zu sondern und Merkmale dieser Echtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als schön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzustreben, was zu vermeiden sei, welche Regeln, wenigstens negativ, festzustellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des ästhetischen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu seien, das war fast ausschließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunst. Diesen Weg hatte Aristoteles eingeschlagen, und auf demselben finden wir noch in der neuesten Zeit Home, Burke, Winckelmann, Lessing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen ästhetischen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück, und man merkte, daß, wenn die Wirkung in diesem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Ursache derselben würde a priori bestimmen können, wodurch allein diese Betrachtung zur Sicherheit einer Wissenschaft gelangen könnte. Dieses veranlaßte hin und wieder psychologische Erörterungen, besonders aber stellte in dieser Absicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aesthetik alles Schönen auf, wobei er ausging vom Begriff der Vollkommenheit der sinnlichen, also anschaulichen Erkenntnis. Mit der Aufstellung dieses Begriffs ist bei ihm aber auch der subjektive Teil sogleich abgethan, und es wird zum objektiven und dem sich darauf beziehenden Praktischen ge-

schritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienst aufbehalten, die Anregung selbst, infolge welcher wir das sie veranlassende Objekt schön nennen, ernstlich und tief zu untersuchen, um, womöglich, die Bestandteile und Bedingungen derselben in unserm Gemüt aufzufinden. Seine Untersuchung nahm daher ganz die subjektive Richtung. Dieser Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erscheinung zu erklären, man, um die Beschaffenheit der Ursache gründlich zu bestimmen, erst diese Wirkung selbst genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einstweiligen Versuch ein Beispiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehen müsse, erstreckt sich Kants Verdienst hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieser Untersuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der ästhetischen Urteilskraft wird zuvörderst sich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche seiner ganzen Philosophie eigen ist und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt; ich meine das Ausgehen von der abstrakten Erkenntnis, zur Ergründung der anschaulichen, so daß ihm jene gleichsam als camera obscura dient, um diese darin aufzufangen und zu übersehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urteile ihm Aufschluß geben sollten über die Erkenntnis unserer ganzen anschaulichen Welt; so geht er auch in dieser Kritik der ästhetischen Urteilskraft nicht vom Schönen selbst, vom anschaulichen, unmittelbaren Schönen aus, sondern vom Urteil über das Schöne, dem sehr häßlich sogenannten Geschmacksurteil. Dieses ist ihm sein Problem. Besonders erregt seine Aufmerksamkeit der Umstand, daß ein solches Urteil offenbar die Aussage eines Vorgangs im Subjekt ist, dabei aber doch so allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenschaft des Objekts. Dies hat ihn frappiert, nicht das Schöne selbst. Er geht immer nur von den Aussagen Anderer aus, vom Urteil über das Schöne, nicht vom Schönen selbst. Es ist daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörensagen, nicht unmittelbar kennte. Fast ebenso könnte ein höchst verständiger Blinder, aus genauen Aussagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derselben kombinieren. Und wirklich dürfen wir Kants Philosopheme über das Schöne beinahe nur in solchem Verhältnis betrachten.

Dann werden wir finden, daß seine Theorie sehr sinnreich ist, ja, daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht sind: aber seine eigentliche Auflösung des Problems ist so sehr unstatthaft, bleibt so tief unter der Würde des Gegenstandes, daß es uns nicht einfallen kann, sie für objektive Wahrheit zu halten; daher ich sogar einer Widerlegung derselben mich überhoben achte und auch hier auf den positiven Teil im dritten Buche der Welt als Wille und Vorstellung verweise.

In Hinsicht auf die Form seines ganzen Buches ist zu bemerken, daß sie aus dem Einfall entsprungen ist, im Begriff der Zweckmäßigkeit den Schlüssel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deduziert, was überall nicht schwer ist, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entsteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntnis des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in ein Erkenntnisvermögen, Urteilskraft genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenstände in einem Buch. Mit diesen drei Erkenntniskräften, Vernunft, Urteilskraft und Verstand, werden nachher mancherlei symmetrisch-architektonische Belustigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in diesem Buch sich vielfältig zeigt, schon in dem, dem Ganzen gewaltsam angepaßten Zuschnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz besonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der ästhetischen Urteilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonsequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unablässig wiederholt ist, der Verstand sei das Vermögen zu urteilen, und nachdem die Formen seiner Urteile zum Grundstein aller Philosophie gemacht sind, nun noch eine ganz eigentümliche Urteilskraft auftritt, die von jenem völlig verschieden ist. Was übrigens ich Urteilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit, die anschauliche Erkenntnis in die abstrakte zu übertragen und diese wieder richtig auf jene anzuwenden, ist im positiven Teil im ersten Buche der Welt als Wille und Vorstellung ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichste in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft ist die Theorie des Erhabenen: sie ist ungleich besser gelungen, als die des Schönen, und gibt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Untersuchung an, sondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, so sehr, daß wenn sie gleich nicht die eigentliche Auflösung des Problems gibt, sie doch sehr nahe daran streift.

In der Kritik der teleologischen Urteilskraft kann man, wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants seltsames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weise auszusprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieses: obgleich die organisierten Körper uns notwendig so erscheinen, als wären sie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zusammengesetzt; so berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv so anzunehmen. Denn unser Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der also nie das Innere derselben, wodurch sie entstehen und bestehen, sondern bloß ihre Außenseite erkennt, kann sich eine gewisse, den organischen Naturprodukten eigentümliche Beschaffenheit nicht anders faßlich machen, als durch Analogie, indem er sie vergleicht mit den von Menschen absichtlich verfertigten Werken, deren Beschaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von diesem bestimmt wird. Diese Analogie ist hinreichend, die Uebereinstimmung aller ihrer Teile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch sogar den Leitfaden zu ihrer Untersuchung abzugeben: aber keineswegs darf sie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Ursprungs und Daseins solcher Körper gemacht werden. Denn die Notwendigkeit sie so zu begreifen ist subjektiven Ursprungs. — So etwan würde ich Kants Lehre hierüber resümieren. Der Hauptsache nach hatte er sie bereits in der Kritik der reinen Vernunft, S. 692—702; V, 720—730, dargelegt. Aber auch in der Erkenntnis dieser Wahrheit finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene Annahme scharf bestritten, in der zweiten Abteilung seiner Dialogues concerning natural religion. Der Unterschied der Humeschen Kritik jener Annahme von der Kantischen ist hauptsächlich dieser, daß Hume dieselbe als eine auf Erfahrung gestützte, Kant hingegen sie als eine apriorische kritisiert. Beide haben recht und ihre Darstellungen ergänzen einander. Ja das Wesentliche der Kantischen Lehre hierüber finden wir schon ausgesprochen im Kommentar des Simplicius zur Physik des Aristoteles: ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae

opera non ita fieri.) Schol. in Arist. ex. edit. Berol., p. 354. Kant hat in der Sache vollkommen recht: auch war es nötig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Dasein nach, der Begriff von Wirkung und Ursache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß sie ihrer Beschaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Ursache zu denken sei. Wenn man die große Scheinbarkeit des physikotheologischen Beweises bedenkt, den sogar Voltaire für unwiderleglich hielt; so war es von der größten Wichtigkeit, zu zeigen, daß das Subjektive in unserer Auffassung, welchem Kant Raum, Zeit und Kausalität vindiziert hat, sich auch auf unsere Beurteilung der Naturkörper erstreckt, und demnach die Nötigung, welche wir empfinden, sie uns als prämeditiert, nach Zweckbegriffen, also auf einem Wege, wo die Vorstellung derselben ihrem Dasein vorangegangen wäre, entstanden zu denken, ebenso subjektiven Ursprungs ist, wie die Anschauung des so objektiv sich darstellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants Auseinandersetzung der Sache ist, abgesehen von der ermüdenden Weitschweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beschaffenheit der organischen Körper aus bloß mechanischen Ursachen, worunter er die absichtslose und gesetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte versteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer solchen Erklärung bloß in Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit und anscheinende Absichtlichkeit der organischen Körper. Allein wir finden, daß, auch wo diese nicht statthat, die Erklärungsgründe aus einem Gebiet der Natur nicht in das andere hinübergezogen werden können, sondern uns, sobald wir ein neues Gebiet betreten, verlassen, und statt ihrer neue Grundgesetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu erhoffen ist. So herrschen im Gebiet des eigentlich Mechanischen die Gesetze der Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, welche an sich (abgesehen von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte dastehen, selbst aber die Prinzipien aller fernern Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene besteht, ausmachen. Verlassen

wir dieses Gebiet und kommen zu den Erscheinungen des Chemismus, der Elektrizität, Magnetismus, Krystallisation; so sind jene Prinzipien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja, jene Gesetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von anderen überwältigt und die Erscheinungen gehen in geradem Widerspruch mit ihnen vor sich, nach neuen Grundgesetzen, die, eben wie jene ersteren, ursprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen sind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Gesetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflösung eines Salzes im Wasser zu erklären, geschweige die komplizierteren Erscheinungen der Chemie. Im zweiten Buch der Welt als Wille und Vorstellung ist dieses alles bereits ausführlicher dargestellt. Eine Erörterung dieser Art würde, wie es mir scheint, in der Kritik der teleologischen Urteilskraft von großem Nutzen gewesen sein und viel Licht über das dort Gesagte verbreitet haben. Besonders günstig wäre eine solche seiner vortrefflichen Andeutung gewesen, daß eine tiefere Kenntnis des Wesens an sich, dessen Erscheinung die Dinge in der Natur sind, sowohl in dem mechanischen (gesetzmäßigen) als in dem scheinbar absichtlichen Wirken der Natur, ein und dasselbe letzte Prinzip wiederfinden würde, welches als gemeinschaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein solches hoffe ich durch Aufstellung des Willens als des eigentlichen Dinges an sich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unserm zweiten Buch und dessen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Einsicht in das innere Wesen der anscheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zusammenstimmung der gesamten Natur vielleicht heller und tiefer geworden ist. Daher ich hier nichts weiter darüber zu sagen habe. —

Der Leser, welchen diese Kritik der Kantischen Philosophie interessiert, unterlasse nicht, in der zweiten Abhandlung meiner Parerga und Paralipomena die unter der Ueberschrift „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie" gelieferte Ergänzung derselben zu lesen. Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, so wenige ihrer auch sind, nicht alle zugleich, sondern successiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwischenräumen abgefaßt sind; demnach man nicht erwarten darf, daß alles, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, auch an einem Orte zusammenstehe.

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

Ergänzungen zum ersten Buch.

„Warum willst du dich von uns Allen
Und unsrer Meinung entfernen?“ —
Ich schreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr sollt was lernen.

Goethe.

Inhaltsverzeichnis.

Ergänzungen zum ersten Buch.

Erste Hälfte: die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

Zweite Hälfte: die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Zum ersten Buch.

Erste Hälfte.

Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

(Zu § 1—7 des ersten Buches der Welt als Wille und Vorstellung.

Kapitel 1.

Zur idealistischen Grundansicht.

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur eines zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr derselben, verschiedenen, organischen Formen, mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun einmal da sind. Alles was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge. — Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß jenes alles zunächst doch nur ein Gehirnphänomen und mit so großen, vielen und verschiedenen subjektiven Bedingungen behaftet sei, daß die gewähnte absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenngleich nicht ein solcher, den jeder versteht, sobald er ihn hört. — Diesen Satz zum Bewußtsein gebracht und an ihn das Problem vom Verhältnis des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich jahrtausendelang im bloß objektiven Philosophieren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem vielen, was die Welt so rätselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf; wodurch sie, wenigstens von einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in dieselbe Klasse mit ihm zu setzen, erkannt werden muß. Denn dieselbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß ebensoviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrscheinlich ist Cartesius der erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, infolge hievon, dieselbe, wenngleich vorläufig nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum als allein gewiß, das Dasein der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewußtsein. Denn dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, daß man die Philosophie der

Neueren, vom Cartesius, als dem Vater derselben, ausgehn läßt. Auf diesem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer Vorstellung existiert, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr, als solcher, ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, also eine schlechthin vorhandene an sich seiende Materie anzunehmen. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeleys ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft.

Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls idealistisch sein: ja, sie muß es, um nur redlich zu sein. Denn nichts ist gewisser, als daß keiner jemals aus sich heraus kann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren: sondern alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseins. Ueber dieses hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtsein ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Thatsachen des Bewußtseins beschränkt: d. h. sie ist wesentlich idealistisch. — Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehn gibt thatsächlich zu sein, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß alles was wir kennen innerhalb des Bewußtseins liegt. Denn, daß das objektive Dasein der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als Vorstellung existiere, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputierens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntnis nur dadurch erschwert wird, daß sie sogar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseins von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr

kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das Objektive, als solches, seine Existenz im Bewußtsein eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die objektive Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existierte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken realisieren, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginieren; so wird man inne, daß das, was man da imaginiert, in Wahrheit das Gegenteil von dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, dasein sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche Idealität alles Objekts, der Einwand, der sich in jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich da wäre, auch ohne daß jener mich vorstellte. In demselben Verhältnis aber, in welchem ich zu seinem Intellekt stehe, stehen auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin das Subjekt, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existierte; so wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existieren. Denn dieses Subjekt bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist.

Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntnis. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungsein ein mittelbares ist. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib sieht, oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruiert, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewußtsein, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazusein, keines Andern, in dessen Erkenntnis es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewußtsein, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche, für die äußere Anschauung, sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, daß das Dasein meiner Person oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verschiedenes Erkennendes voraussetzt: weil es wesentlich ein Dasein in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Dasein für ein Anderes ist. In der That ist es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen, oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehen. — Wenn nun also meine eigene Person, um als solche dazusein, stets eines Erkennenden bedarf; so wird dies wenigstens ebensosehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntnis und deren Subjekt unabhängiges Dasein zu vindizieren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwischen versteht es sich, daß das Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Dasein im Raum und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein

Dasein für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Dasein für sich selbst haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) sein; sondern es ist notwendig ein Sein anderer Art, nämlich das eines Dinges an sich selbst, welches, eben als solches, nie Objekt sein kann. — Dies also wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorstellung, also nur für ein Subjekt dasein kann, nicht umstößt.

Hier sei noch bemerkt, daß auch Kant unter seinen Dingen an sich, wenigstens so lange er konsequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann. Denn dies geht schon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, sei eine bloße Form unserer Anschauung, die folglich nicht den Dingen an sich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit ist, kann auch nicht Objekt sein: also kann das Sein der Dinge an sich kein objektives mehr sein, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches. Folglich liegt in jenem Kantischen Satze auch schon dieser, daß die objektive Welt nur als Vorstellung existiert.

Nichts wird so anhaltend, allem was man sagen mag zum Trotz und stets wieder von neuem mißverstanden, wie der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die empirische Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „Grundüberzeugung" in der schottischen Schule, oder als Jacobischer Glaube an die Realität der Außenwelt. Keineswegs gibt sich, wie Jacobi es darstellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie gibt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht. Man muß sich erinnern, daß Jacobi, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophiert haben, derselbe war, der einst Lessingen als Spinozisten und später Schellingen als Atheisten denunzierte, von welchem letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubenssache herab-

setzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, daß der Wert der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von Kant (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 369) getadelte „transcendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt". —

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transcendentale. Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Dasein nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponiert ist. Also an den einfachen oder Berkeleyschen Idealismus, welcher das Objekt überhaupt betrifft, schließt sich unmittelbar der Kantische, welcher die speziell gegebene Art und Weise des Objektseins betrifft. Dieser weist nach, daß die gesamte materielle Welt, mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt sind und, mittelst der Zeit, Kausalverhältnisse zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies alles nicht ein unabhängig von unserm Kopfe Vorhandenes sei; sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, mittelst welcher und in welchen allein eine solche objektive Ordnung der Dinge möglich ist; weil Zeit, Raum und Kausalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, selbst nichts weiter als Funktionen des Gehirnes sind; daß also jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen Realität abgibt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: „das Erkenntnisvermögen". Sogar hat er zu beweisen versucht, daß jene objektive Ord-

nung in Zeit, Raum, Kausalität, Materie u. s. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst, oder als etwas absolut Objektives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht einmal denken läßt, indem sie, wenn man versucht sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzuthun war die Absicht der Antinomien: jedoch habe ich, in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie", das Mißlingen des Versuches nachgewiesen. — Hingegen leitet die Kantische Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einsicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseins mit unserm Bewußtsein von ihnen unzertrennlich verknüpft sind; daher wer dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge existierten als solche auch außerhalb unsers Bewußtseins und unabhängig davon, wirklich absurd ist. Daß wir nämlich so tief eingesenkt sind in Zeit, Raum, Kausalität und den ganzen darauf beruhenden gesetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja sogar die Tiere) darin so vollkommen zu Hause sind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wissen, — dies wäre nicht möglich, wenn unser Intellekt eines und die Dinge ein anderes wären; sondern ist nur daraus erklärlich, daß beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt selbst jene Ordnung schafft und er nur für die Dinge, diese aber auch nur für ihn dasind.

Allein selbst abgesehn von den tiefen Einsichten, welche nur die Kantische Philosophie eröffnet, läßt sich die Unstatthaftigkeit der so hartnäckig festgehaltenen Annahme des absoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweisen, oder doch wenigstens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelst Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt soll, dem Realismus zufolge, so wie wir sie erkennen, auch unabhängig von diesem Erkennen dasein. Jetzt wollen wir einmal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloß die unorganische und die vegetabilische Natur übrig lassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen diese Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da ist, solche zu sehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt, in dessen Gehirne, jene Welt sich nochmals dar und wiederholt sich innerhalb desselben, genau ebenso, wie sie

vorher außerhalb war. Zur ersten Welt ist also jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endlosen Raum die objektive Welt, genau so ist jetzt im subjektiven, erkannten Raum die subjektive Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntnis voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erst nachzusehen: ebensoviel gibt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältnis von Ursach und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies alles, bei näherer Betrachtung, absurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene absolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntnis, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als schon die zweite, die subjektiv erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntnis da ist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch einmal außer derselben*). Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d. h. das von unserer und jeder Erkenntnis unabhängig Daseiende, als ein von der Vorstellung und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verschiedenes zu setzen: was dieses sei, wird nachher das Thema des zweiten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

Hingegen auf der soeben kritisierten Annahme einer objektiven und einer subjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieser Voraussetzung entstehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwischen beiden, beruht der, § 5 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung", in Betracht gezogene Streit über die Realität

*) Ich empfehle hier besonders die Stelle in Lichtenbergs vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, S. 12 f.): „Euler sagt in seinen Briefen über verschiedene Gegenstände aus der Naturlehre (Bd. 2, S. 228), es würde ebenso gut donnern und blitzen, wenn auch kein Mensch vorhanden wäre, den der Blitz erschlagen könnte. Es ist ein gar gewöhnlicher Ausdruck, ich muß aber gestehen, daß es mir nie leicht gewesen ist, ihn ganz zu fassen. Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff sein etwas von unserm Denken Erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, so ist auch nichts mehr."

der Außenwelt; hinsichtlich auf welchen ich noch folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewußte ist abgegrenzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität: denn nur dieses führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verschiedenes. Aber dieses Gesetz selbst hat zuvörderst seine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder objektiven, oder subjektiven Ursprungs sein: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann also nicht die Brücke abgeben. Ist es, wie Locke und Hume annahmen, a posteriori, also aus der Erfahrung abgezogen; so ist es objektiven Ursprungs, gehört dann selbst zu der in Frage stehenden Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach Lockes Methode, das Kausalitätsgesetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kausalitätsgesetz bewiesen. Ist es hingegen, wie Kant uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; so ist es subjektiven Ursprungs, und dann ist klar, daß wir damit stets im Subjektiven bleiben. Denn das einzige wirklich empirisch Gegebene, bei der Anschauung, ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Voraussetzung, daß diese, auch nur überhaupt, eine Ursache haben müsse, beruht auf einem in der Form unsers Erkennens, d. h. in den Funktionen unsers Gehirns, wurzelnden Gesetz, dessen Ursprung daher ebenso subjektiv ist, wie jene Sinnesempfindung selbst. Die infolge dieses Gesetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte Ursache stellt sich alsbald in der Anschauung dar als Objekt, welches Raum und Zeit zur Form seines Erscheinens hat. Aber auch diese Formen selbst sind wieder ganz subjektiven Ursprungs: denn sie sind die Art und Weise unsers Anschauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanschauung zum Grunde liegt, ist zwar hinreichend, uns die empirische Gegenwart, in

Raum und Zeit, eines empirischen Objekts anzuzeigen, also völlig genügend für das praktische Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufschluß zu geben über das Dasein und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats. Daß also auf Anlaß gewisser, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anschauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und ursächlich wirkenden Dingen entsteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an sich selbst, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demselben dergleichen Dinge mit solchen ihnen schlechthin angehörigen Eigenschaften existieren. — Dies ist das richtige Ergebnis der Kantischen Philosophie. Dasselbe knüpft sich an ein früheres, ebenso richtiges, aber sehr viel leichter faßliches Resultat Lockes. Wenn nämlich auch, wie Lockes Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Ursachen schlechthin angenommen werden; so kann doch zwischen der Empfindung, in welcher die Wirkung besteht, und der objektiven Beschaffenheit der sie veranlassenden Ursache gar keine Aehnlichkeit sein; weil die Empfindung, als organische Funktion, zunächst bestimmt ist durch die sehr künstliche und komplizierte Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge, daher sie von der äußern Ursache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Gesetzen gemäß vollzogen wird, also völlig subjektiv ist. — Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen: Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber ist diesem allen noch das Berkeleysche, von mir erneuerte Resultat unterzubreiten, daß nämlich alles Objekt, welchen Ursprung es auch haben möge, schon als Objekt durch das Subjekt bedingt, nämlich wesentlich bloß dessen Vorstellung ist. Der Zielpunkt des Realismus ist eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein solches auch nur klar zu denken ist unmöglich.

Aus dieser ganzen Darstellung geht sicher und deutlich hervor, daß die Absicht, das Wesen an sich der Dinge zu erfassen, schlechthin unerreichbar ist auf dem Wege der bloßen Erkenntnis und Vorstellung; weil diese stets von außen zu den Dingen kommt und daher ewig draußen bleiben muß. Jene Absicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß wir selbst uns im Innern der Dinge be-

fänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall sei, betrachtet das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“. So lange wir aber, wie im ersten Buche, bei der objektiven Auffassung, also bei der Erkenntnis, stehen bleiben, ist und bleibt uns die Welt eine bloße Vorstellung, weil hier kein Weg möglich ist, der darüber hinausführte.

Ueberdies nun aber ist das Festhalten des idealistischen Gesichtspunktes ein notwendiges Gegengewicht gegen den materialistischen. Die Kontroverse über das Reale und Ideale läßt sich nämlich auch ansehen als betreffend die Existenz der Materie. Denn die Realität, oder Idealität dieser ist es zuletzt, um die gestritten wird. Ist die Materie als solche bloß in unserer Vorstellung vorhanden; oder ist sie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existierende Materie annimmt, muß, konsequent, auch Materialist sein, d. h. sie zum Erklärungsprinzip aller Dinge machen. Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist eo ipso Idealist. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur Locke: daher hat seine Lehre, unter Condillacs Vermittelung, zum Sensualismus und Materialismus der Franzosen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur Berkeley. Der durchgeführte Gegensatz ist also Idealismus und Materialismus, in seinen Extremen repräsentiert durch Berkeley und die französischen Materialisten (Holbach). Fichte ist hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philosophen, unter diesen Auserwählten der Menschheit, die mit hohem Ernst nicht ihre Sache, sondern die Wahrheit suchen und daher nicht mit solchen verwechselt werden dürfen, die unter diesem Vorgeben bloß ihr persönliches Fortkommen im Auge haben. Fichte ist der Vater der Schein-Philosophie, der unredlichen Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverständliche Reden und durch Sophismen zu täuschen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponieren, also den Lernbegierigen zu übertölpeln sucht; ihren Gipfel hat diese, nachdem auch Schelling sie angewandt hatte, bekanntlich in Hegeln erreicht, als woselbst sie zur eigentlichen Charlatanerie herangereift war. Wer aber selbst nur jenen Fichte ganz ernsthaft neben Kant nennt, beweist, daß

er keine Ahndung davon hat, was Kant sei. — Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist ebenso wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch ebenso einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, gegenüber, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existiere: und sie hat nicht minder recht. Eine noch dunkle Erkenntnis dieser Verhältnisse scheint den Platonischen Ausspruch ὑλη αληθινον ψευδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der Realismus führt, wie gesagt, notwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen dasind; so liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modifikation alles übrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falsch nachgewiesen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in seine Rechte einsetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als dessen Gegengewicht man den Spiritualismus ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie, nebst dem Naturlauf, zur bloßen Erscheinung wird, welche durch den Intellekt bedingt ist, indem sie in dessen Vorstellung allein ihr Dasein hat. Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nötige Gegengewicht gibt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide,

war andererseits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewiesen. Freilich ist das nicht so leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt „die Welt ist meine Vorstellung" vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive „die Welt ist Materie", oder „die Materie allein ist schlechthin" (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist), oder „alles Existierende ist Materie". Dies ist der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehen vom Subjekt ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtsein allein ist das Unmittelbare: dieses aber überspringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und sie zum Ausgangspunkt machen. Andererseits müßte es möglich sein, aus der Materie und den richtig, vollständig und erschöpfend erkannten Eigenschaften derselben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konstruieren. Denn alles Entstandene ist durch Ursachen wirklich geworden, welche nur vermöge der Grundkräfte der Materie wirken und zusammenkommen konnten: diese aber müssen wenigstens objective vollständig nachweisbar sein, wenn wir auch subjective nie dahin kommen werden, sie zu erkennen. Immer aber würde einer solchen Erklärung und Konstruktion der Welt nicht nur die Voraussetzung eines Daseins an sich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt ist) zum Grunde liegen; sondern sie müßte auch noch an dieser Materie alle ihre ursprünglichen Eigenschaften als schlechthin unerklärliche, also als qualitates occultae, gelten und stehen lassen. (Siehe § 26, 27 des zweiten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".) Denn die Materie ist nur der Träger dieser Kräfte, wie das Gesetz der Kausalität nur der Ordner ihrer Erscheinungen. Mithin würde eine solche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte sein, eigentlich das Werk einer Physik, die sich bei jedem Schritte nach einer Metaphysik sehnte. — Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz „die Welt ist meine Vorstellung" sein Inadäquates:

teils sofern er einseitig ist, da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja, das Vorstellungsein ihr gewissermaßen accidentell ist; teils aber auch, sofern er bloß das Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt ausspricht, ohne zugleich zu besagen, daß auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn ebenso falsch wie der Satz des rohen Verstandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", ist dieser: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte". Ein Bewußtsein ohne Gegenstand ist kein Bewußtsein. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das Subjekt aller näheren Bestimmungen und Formen seines Erkennens; so verschwinden auch am Objekt alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehen bleibt, als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwan Atome, zu postulieren wähnt; so setzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speziellen Bestimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz toten (d. i. willenslosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit: denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist, dementsprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich

nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form gibt, also nicht räumlich. Alles andere ist in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich: aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. eines nur für das andere da ist, beide miteinander stehen und fallen, eines nur der Reflex des andern ist, ja daß sie eigentlich eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipiere, — die Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist; daß mithin beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von beiden zu suchen ist. Aber infolge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als schlechthin Erstes und δημιουργος, lassen demnach in diesem eine Vorstellung der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehen; mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt als Vorstellung; welches falsch ist. Daher tritt jetzt als das, wodurch beide unterschieden sind, die Materie auf, als ein Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die ὑλη, herbeizuschaffen, damit sie zur bloßen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität erteile. Da muß nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden; dann ist sie, so gut wie er, ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den δημιουργος und die ὑλη. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehen oder Vergehen derselben zu fassen fähig ist; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie sein wesentliches Korrelat ist. — Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen,

setzen eine Materie, die da wäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allem oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist; da wir im Dasein der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blöße des Materialismus habe ich §. 7 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" geschildert. — Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existiert. Beide zusammen machen die Welt als Vorstellung aus, welche eben Kants Erscheinung, mithin ein sekundäres ist. Das Primäre ist das Erscheinende, das Ding an sich selbst, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieser ist an sich weder Vorstellendes noch Vorgestelltes; sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieser so wichtigen, wie schwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abstrakta einmal personifiziert und im Dialog auftreten lassen, nach dem Vorgang des Prabodha Tschandro Daya: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des Raimund Lullus Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir ist nichts. Denn die Welt ist meine Vorstellung.

Die Materie.

Vermessener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir ist nichts. Denn die Welt ist meine vorübergehende Form. Du bist ein bloßes Resultat eines Teiles dieser Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne mich: ihr seid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, ist in einer groben Täuschung begriffen: denn euer

Dasein außerhalb meiner Vorstellung ist ein gerader Widerspruch, ein Sideroxylon. Ihr seid heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgestellt. Meine Vorstellung ist der Ort eures Daseins: daher bin ich die erste Bedingung desselben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermessenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weise widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — bist wirklich nicht mehr, bist mitsamt deiner Großsprecherei ins Nichts versunken, hast, nach Schattenweise, vorübergeschwebt und das Schicksal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtausend zu Jahrtausend, die unendliche Zeit hindurch, und schaue unerschüttert dem Spiel des Wechsels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Diese unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmst, ist wie der unendliche Raum, den du füllst, bloß in meiner Vorstellung vorhanden, ja, ist bloße Form meiner Vorstellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darstellst, die dich aufnimmt, wodurch du allererst da bist. Die Vernichtung aber, mit der du mir drohest, trifft nicht mich; sonst wärst du mit vernichtet: vielmehr trifft sie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist und von mir vorgestellt wird, wie alles andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugestehe und darauf eingehe, dein Dasein, welches doch an das dieser vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft ist, als ein für sich bestehendes zu betrachten; so bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du bist Subjekt nur sofern du ein Objekt hast: und dieses Objekt bin ich. Ich bin dessen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zusammenhält, und ohne welches es so unzusammenhängend wäre und so wesenlos verschwebte, wie die Träume und Phantasien deiner Individuen, die selbst ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thust wohl, mein Dasein mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft ist, nicht abstreiten zu wollen: denn so unzertrennlich, wie ich an diese, bist du an deine Schwester, die Form, gekettet, und bist noch nie ohne sie erschienen. Dich, wie mich, hat nackt und isoliert noch kein Auge gesehen: denn beide sind wir nur Abstraktionen. Ein Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut, und von sich selbst angeschaut wird, dessen Sein an sich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehen kann, da diese zwischen uns beide verteilt sind.

Beide.

So sind wir denn unzertrennlich verknüpft, als notwendige Teile eines Ganzen, das uns beide umfaßt und durch uns besteht. Nur ein Mißverständnis kann uns beide einander feindlich gegenüber stellen und dahin verleiten, daß eines des andern Dasein bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.

Dieses beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung, oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2.

Zur Lehre von der anschauenden, oder Verstandeserkenntnis.

Bei aller transcendentalen Idealität behält die objektive Welt empirische Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Kausalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntnis von ihnen eine Brücke bildete und sonach der infolge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte: allein dies hebt keineswegs das Kausalverhältnis der Objekte

untereinander, also auch nicht das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unstreitig statthat. Aber das Kausalitätsgesetz verbindet bloß die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objekte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer solchen Erfahrungswelt zunächst durch die Erkenntnis eines Subjekts überhaupt, als notwendige Voraussetzung derselben, und sodann durch die speziellen Formen unserer Anschauung und Apprehension bedingt, fällt also notwendig der bloßen Erscheinung anheim und hat keinen Anspruch, für die Welt der Dinge an sich selbst zu gelten. Sogar das Subjekt selbst (sofern es bloß Erkennendes ist) gehört der bloßen Erscheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Gesetzes der Kausalität könnte es inzwischen nie zur Anschauung einer objektiven Welt kommen: denn diese Anschauung ist, wie ich oft auseinandergesetzt habe, wesentlich intellektual und nicht bloß sensual. Die Sinne geben bloße Empfindung, die noch lange keine Anschauung ist. Den Anteil der Sinnesempfindung an der Anschauung sonderte Locke aus, unter dem Namen der sekundären Qualitäten, welche er mit Recht den Dingen an sich selbst absprach. Aber Kant, Lockes Methode weiter führend, sonderte überdies aus und sprach den Dingen an sich ab, was der Verarbeitung jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das Gehirn angehört, und da ergab sich, daß hierin alles das begriffen war, was Locke, als primäre Qualitäten, den Dingen an sich gelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Solidität u. s. w., wodurch bei Kant das Ding an sich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei Locke ist demnach das Ding an sich zwar ein Farbloses, Klangloses, Geruchloses, Geschmackloses, ein weder Warmes noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Gestaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maß und Zahl Habendes. Hingegen bei Kant hat es auch diese letzteren Eigenschaften sämtlich abgelegt; weil sie nur mittelst Zeit, Raum und Kausalität möglich sind, diese aber aus unserm Intellekt (Gehirn) ebenso entspringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. s. w. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an sich ist bei Kant ein Raumloses, Unausgedehn-

tes, Unkörperliches geworden. Was also zur Anschauung, in der die objektive Welt dasteht, die bloßen Sinne liefern, verhält sich zu dem, was dazu die Gehirnfunktion liefert (Raum, Zeit, Kausalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Teiles von dieser, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abstrakten Vorstellen, verwendet wird und daher den Tieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w.; so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Kausalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Anteil der Sinne ist, gegen den des Intellekts, bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben; indem die Masse der Empfindungsnerven sämtlicher Sinnesorgane sehr gering ist, gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Tieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstrakt, denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugetieren, eine bedeutende Masse hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen ist.

Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anschauung der Dinge, wie auch vom nichtempirischen Ursprung der Anschauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Bestätigung der Kantischen Wahrheiten, auf negativem Wege eine sehr gründliche Ueberzeugung durch Thomas Reids vortreffliches Buch: Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieser widerlegt die Lockesche Lehre, daß die Anschauung ein Produkt der Sinne sei, indem er gründlich und scharfsinnig darthut, daß sämtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeste Aehnlichkeit haben mit der anschaulich erkannten Welt, besonders aber die fünf primären Qualitäten Lockes (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er gibt sonach die Frage nach der Entstehungsart und dem Ursprung der Anschauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichsam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, infolge der Kantischen Lehre, zuerst dargelegte) Intellek-

tualität der Anschauung und für den von Kant entdeckten apriorischen Ursprung der Grundbestandteile derselben, also des Raumes, der Zeit und der Kausalität, aus welchen jene Lockeschen primären Eigenschaften allererst hervorgehen, mittelst ihrer aber leicht zu konstruieren sind. Thomas Reids Buch ist sehr lehrreich und lesenswert, zehnmal mehr als alles, was seit Kant Philosophisches geschrieben worden, zusammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für dieselbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrtums, die französischen Sensualphilosophen, welche, seitdem Condillac in die Fußstapfen Lockes trat, sich abmühen, wirklich darzuthun, daß unser ganzes Vorstellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche sie, nach Lockes Vorgang, idées simples nennen, und durch deren bloßes Zusammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt sich in unserm Kopfe aufbauen soll. Diese Herren haben wirklich des idées bien simples; es ist belustigend zu sehen, wie sie, denen sowohl die Tiefe des deutschen, als die Redlichkeit des englischen Philosophen abging, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen suchen, um das so bedeutungsvolle Phänomen der Vorstellungs- und Gedankenwelt daraus zusammenzusetzen. Aber der von ihnen konstruierte Mensch müßte, anatomisch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud sein, mit bloßen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein paar der besseren Versuche dieser Art beispielsweise anzuführen, nenne ich Condorcet im Anfang seines Buches: Des progrès de l'esprit humain, und Tourtual über das Sehen, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß sensualistischen Erklärung der Anschauung zeigt sich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantischen Philosophie ausgesprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorstellungen von den Dingen hätten, sondern unmittelbar die Dinge selbst wahrnähmen, obwohl sie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich sei. Und dies war nicht etwan idealistisch gemeint, sondern vom gewöhnlichen realistischen Standpunkt aus gesagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte Euler aus, in seinen „Briefen an eine deutsche Prinzessin“, Bd. 2, S. 68. „Ich

glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philosophen sich einbilden. Sie sind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewissen im Gehirn gemachten Eindrücken: sie geben der Seele nicht bloß Ideen von Dingen; sondern sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor, die außer ihr existieren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe." Diese Meinung erklärt sich aus folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewiesen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kausalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt; so tritt dennoch, beim Sehen, der Verstandesakt, mittelst dessen wir von der Wirkung zur Ursache übergehen, keineswegs ins deutliche Bewußtsein: daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht statthabender Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung ins Bewußtsein treten; sondern wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge selbst wahr, und zwar als außer uns gelegen; obwohl gewiß ist, daß das Unmittelbare nur die Empfindung sein kann, und diese auf das Gebiet unterhalb unserer Haut beschränkt ist. Dies ist daraus erklärlich, daß das Außer uns eine ausschließlich räumliche Bestimmung, der Raum selbst aber eine Form unsers Anschauungsvermögens, d. h. eine Funktion unsers Gehirns ist: daher liegt das Außer uns, wohin wir, auf Anlaß der Gesichtsempfindung, Gegenstände versetzen, selbst innerhalb unsers Kopfes: denn da ist sein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer sehen, aber doch alles im Hause bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Bestimmung außerhalb und doch ganz unmittelbar anschauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verschiedene Vorstellung derselben innerhalb. Denn im Raume und folglich auch außer uns sind die Dinge nur sofern wir sie vorstellen: daher sind diese Dinge, die wir solchermaßen unmittelbar selbst, und nicht etwan ihr bloßes Abbild, anschauen, eben selbst auch nur unsere Vorstellungen, und als solche nur in unserm Kopfe vorhanden. Also nicht sowohl, wie Euler sagt, schauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar selbst an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeschauten Dinge sind nur unsere Vorstellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in Eulers Worten gegebene

und richtige Bemerkung liefert also eine neue Bestätigung der Kantischen transcendentalen Aesthetik und meiner darauf gestützten Theorie der Anschauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtlosigkeit, mit der wir, bei der Anschauung, den Uebergang von der Empfindung zu ihrer Ursache machen, läßt sich erläutern durch einen analogen Hergang beim abstrakten Vorstellen, oder Denken. Beim Lesen und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehen aber von diesen so unmittelbar zu den durch sie bezeichneten Begriffen über, daß es ist, als ob wir unmittelbar die Begriffe empfingen: denn wir werden uns des Uebergangs zu diesen gar nicht bewußt. Daher wissen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir gestern etwas, dessen wir uns erinnern, gelesen haben. Daß ein solcher Uebergang dennoch jedesmal statthat, wird bemerklich, wenn er einmal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerstreuung, gedankenlos lesen und dann inne werden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abstrakten Begriffen zu Bildern der Phantasie übergehen, werden wir uns der Umsetzung bewußt.

Uebrigens findet, bei der empirischen Wahrnehmung, die Bewußtlosigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Ursache derselben geschieht, eigentlich nur bei der Anschauung im engsten Sinn, also beim Sehen statt; hingegen geschieht er bei allen übrigen sinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtsein, daher, bei der Apprehension durch die gröberen vier Sinne seine Realität sich unmittelbar faktisch konstatieren läßt. Im Finstern betasten wir ein Ding so lange von allen Seiten, bis wir aus dessen verschiedenen Wirkungen auf die Hände die Ursache derselben als bestimmte Gestalt konstruieren können. Ferner, wenn etwas sich glatt anfühlt, so besinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir sehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere, oder wirklich eine von außen kommende Affektion des Gehörs war, sodann, ob er nah und schwach, oder fern und stark erscholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menschen, eines Tieres, oder eines Instruments war: wir forschen also, bei gegebener Wirkung, nach der Ursache.

Beim Geruch und Geschmack ist die Ungewißheit über die Art der objektiven Ursache der empfundenen Wirkung alltäglich: so deutlich treten sie hier auseinander. Daß beim Sehen der Uebergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewußt geschieht, und dadurch der Schein entsteht, als wäre diese Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der sinnlichen Empfindung allein, ohne Verstandesoperation, bestehende, dies hat seinen Grund teils in der hohen Vollkommenheit des Organs, teils in der ausschließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieser letztern leitet der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin, und da das Auge alle Nuancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verstand die Entfernung schätzt, auf das feinste und mit einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; so geschieht, bei Eindrücken auf diesen Sinn, die Verstandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche sie so wenig zum Bewußtsein kommen läßt, wie das Buchstabieren beim Lesen; wodurch also der Schein entsteht, als ob schon die Empfindung selbst unmittelbar die Gegenstände gäbe. Dennoch ist, gerade beim Sehen, die Operation des Verstandes, bestehend im Erkennen der Ursache aus der Wirkung, am bedeutendesten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeschaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, infolge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberste unten, eintrifft, bei Verfolgung der Ursache desselben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgestellt, oder, wie man sich ausdrückt, sehen wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt steht; vermöge jener Verstandesoperation endlich werden, aus fünf verschiedenen Datis, die Th. Reid sehr deutlich und schön beschreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anschauung von uns abgeschätzt. Ich habe dies alles, wie auch die Beweise, welche die Intellektualität der Anschauung unwiderleglich darthun, schon 1816 auseinandergesetzt in meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben" (in zweiter Auflage 1854) mit bedeutenden Vermehrungen aber in der fünfzehn Jahre spätern und verbesserten lateinischen Bearbeitung derselben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im dritten Bande der von Justus Radius 1830 herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores steht,

am ausführlichsten und gründlichsten jedoch in der zweiten Auflage meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", § 21. Dahin also verweise ich über diesen wichtigen Gegenstand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuschwellen.

Hingegen mag eine ins Aesthetische einschlagende Bemerkung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewiesenen Intellektualität der Anschauung ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht bloß vom Objekt ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild derselben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwan der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelst einer ganz anderartigen Ursache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anschauung beruhende scheinbare Unmittelbarkeit derselben, vermöge welcher wir, wie Euler sagt, die Dinge selbst und als außer uns gelegen apprehendieren, ein Analogon an der Art, wie wir die Teile unsers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn sie schmerzen, welches, sobald wir sie empfinden, meistens der Fall ist. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht; so glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in diesem selbst zu empfinden, während dieser ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizierten Teiles leitet. Daher werden nur die Affektionen solcher Teile, deren Nerven zum Gehirn gehen, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Gangliensystem angehören; es sei denn, daß eine überaus starke Affektion derselben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo sie sich doch meistens nur als dumpfes Unbehagen und stets ohne genaue Bestimmung ihres Ortes zu erkennen gibt. Daher auch werden die Ver-

letzungen eines Gliedes, dessen Nervenstamm durchschnitten oder unterbunden ist, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat, doch noch bisweilen Schmerz in demselben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch da sind. — Also in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im Gehirn vorgeht als außer demselben apprehendiert: bei der Anschauung, durch Vermittelung des Verstandes, der seine Fühlfäden in die Außenwelt streckt; bei der Empfindung der Glieder, durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3.

Ueber die Sinne.

Von Anderen Gesagtes zu wiederholen ist nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne sind bloß die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur objektiven Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein; dies besagt eigentlich, daß sie den Willen ganz unberührt lassen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung selbst unsere Aufmerksamkeit fesseln und wir bei der Wirkung stehen bleiben, statt, wie hier bezweckt war, sogleich zur Ursach überzugehen: so nämlich bringt es der entschiedene Vorrang mit sich, den, für unsere Beachtung, der Wille überall vor der bloßen Vorstellung hat, als welcher wir uns erst dann zuwenden, wann jener schweigt. Demgemäß sind Farben und Töne an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Maß nicht überschreitet, weder schmerzliche, noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen eignet. Dies ist nämlich so weit der Fall, als es an einem Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich sein konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswert. Physiologisch beruht es darauf, daß in den Organen der edleren

Sinne, also des Gesichts und Gehörs, diejenigen Nerven, welche den spezifischen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen spezifisch eigentümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und ebenso ist es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Teilen derselben, den Umgebungen des ihnen eigentümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in diesem selbst: beim Auge hauptsächlich in der conjunctiva; beim Ohr im meatus auditorius. Sogar mit dem Gehirn verhält es sich ebenso, indem dasselbe, wenn unmittelbar selbst, also von oben, angeschnitten, keine Empfindung davon hat. Also nur vermöge dieser ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannigfaltigen und so fein nuancierten Data zu liefern, aus denen er, mittelst Anwendung des Kausalitätsgesetzes und auf Grundlage der reinen Anschauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unserm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungslosigkeit der Farbenempfindungen auf den Willen befähigt sie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht ist, wie beim Abendrot, gefärbten Fenstern u. dgl., uns sehr leicht in den Zustand der rein objektiven, willenslosen Anschauung zu versetzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewiesen habe, einen Hauptbestandteil des ästhetischen Eindrucks ausmacht. Eben diese Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eignet die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endlose Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in fünf Sinne spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm.

Aus dieser Klassifikation ergibt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geistiges, ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter. Denn während die anderen Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objekts, wie seinen Klang, oder sein Verhältnis zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies alles mit der geringsten Möglichkeit des Scheines und der Täuschung, denen alle anderen Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des **Willens**, d. h. sie werden stets angenehm oder unangenehm affiziert, sind daher mehr subjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des **Gehörs** sind ausschließlich in der **Zeit**: daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaß besteht, als worauf sowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelst der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derselben, mittelst des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des **Gesichts** hingegen sind zunächst und vorwaltend im **Raume**; sekundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Gesicht ist der Sinn des **Verstandes**, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der **Vernunft**, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch sichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubstummer, der lesen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorstellung hat, in seinem Denken mit den bloß sichtbaren Begriffszeichen so behende operiert, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten. Wenn er nicht lesen kann, ist er bekanntlich fast dem unvernünftigen Tiere gleich; während der Blindgeborene, von Anfang an, ein ganz vernünftiges Wesen ist.

Das Gesicht ist ein **aktiver**, das Gehör ein **passiver** Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist ein, und zwar um so mehr, je thätiger und entwickelter

dieser ist: sie zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft. Hingegen gibt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Gesehenen, als solchen, auf die denkende Thätigkeit (denn natürlich ist hier nicht die Rede von dem Einfluß der erblickten Gegenstände auf den Willen); sondern die bunteste Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unseren Augen, läßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geist mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieser Gegensatz der beiden Sinne bewährt sich auch darin, daß Taubstumme, wenn durch Galvanismus hergestellt, beim ersten Ton, den sie hören, vor Schrecken totenblaß werden (Gilberts „Annalen der Physik", Bd. 10, S. 382), operierte Blinde dagegen das erste Licht mit Entzücken erblicken, und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen. Alles Angeführte aber ist daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnervens vor sich geht, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt, während hingegen das Sehn eine wirkliche Aktion der Retina ist, welche durch das Licht und seine Modifikationen bloß erregt und hervorgerufen wird: wie ich dies in meiner physiologischen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerstreit hingegen steht dieser ganze Gegensatz mit der jetzt überall so unverschämt aufgetischten kolorierten Aether-Trommelschlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechanischen Erschütterung, wie die des Gehörs zunächst wirklich ist, erniedrigen will, während nichts heterogener sein kann, als die stille, sanfte Wirkung des Lichts und die Alarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den besondern Umstand in Verbindung, daß wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft sehr verschieden ist, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt sehen; so werden wir zu der Vermutung geführt, daß die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth oder der Schnecke entsteht, sondern erst da, wo, tief im Gehirn, beide Gehörnerven zusammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber ist da, wo der pons Varolii die medulla oblongata umfaßt, also an der absolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Tier augenblicklich getötet wird, und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der aku-

stischen Erschütterung. Eben dieser sein Ursprung, an jener gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Gliederbewegung ausgeht, ist Ursache, daß man bei einem plötzlichen Knall zusammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs stattfindet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus seinen thalamis (wenn auch vielleicht sein erster Ursprung hinter diesen liegt) hervor, ist in seinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis bedeckt, wiewohl stets von ihnen gesondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, sich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererst die Empfindung, auf Anlaß des Lichtreizes, entsteht und daselbst wirklich ihren Sitz hat; wie dieses meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweist. Aus jenem Ursprung des Gehörnervens erklärt sich denn auch die große Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geist, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräusch vertragen können. Denn es stört den beständigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erschütterung des Gehörnervens sich so tief ins Gehirn fortpflanzt, dessen ganze Masse daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mitempfindet, und weil das Gehirn solcher Leute viel leichter beweglich ist, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf derselben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen, oder verwandten, so leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, so schnell und leicht in den Sinn kommen, daß derselbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, sie auf den Gedanken, auf die Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Anderen, weil sie wohl nach-, aber nicht vordenken können, sich nachher verwundern: so schien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Goethe, Jean Paul höchst empfindlich gegen jedes Geräusch, wie ihre Biographien bezeugen*). Goethe kaufte, in seinen letzten Jahren, ein in Verfall geratenes Haus, neben dem

*) Lichtenberg sagt in seinen „Nachrichten und Bemerkungen von und über sich selbst“ (Vermischte Schriften, Göttingen 1800, Bd. 1, S. 43): „Ich bin außerordentlich empfindlich gegen alles Getöse, allein es verliert ganz seinen widrigen Eindruck, sobald es mit einem vernünftigen Zwecke verbunden ist.“

seinigen, bloß damit er nicht den Lärm bei dessen Ausbesserung anzuhören hätte. Vergebens also war er, schon in seiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um sich gegen Geräusch abzuhärten. Es ist nicht Sache der Gewohnheit. Dagegen ist die wahrhaft stoische Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräusch bewunderungswürdig: sie stört kein Lärm in ihrem Denken, oder beim Lesen, Schreiben u. dgl.; während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben das, was sie so unempfindlich macht gegen Lärm jeder Art, macht sie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künsten, kurz, gegen alles, was nicht ihr persönliches Interesse angeht. Auf die paralysierende Wirkung, welche hingegen das Geräusch auf die Geistreichen ausübt, findet folgende Bemerkung Lichtenbergs Anwendung: „Es ist allemal ein gutes Zeichen, wenn Künstler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunst gehörig auszuüben. F..... steckte seine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier spielen wollte. — — — Den mittelmäßigen Kopf hindern solche Sachen nicht: — — — er führt gleichsam ein grobes Sieb." (Vermischte Schriften, Bd. 1, S. 398.) Ich hege wirklich längst die Meinung, daß die Quantität Lärm, die jeder unbeschwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältnis zu seinen Geisteskräften steht, und daher als das ungefähre Maß derselben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauses die Hunde stundenlang unbeschwichtigt bellen höre, so weiß ich schon, was ich von den Geisteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, statt sie mit der Hand zu schließen, zuwirft, oder es in seinem Hause gestattet, ist nicht bloß ein ungezogener, sondern auch ein roher und bornierter Mensch. Daß im Englischen sensible auch „verständig" bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz zivilisiert werden wir erst sein, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei sein werden und nicht mehr jedem das Recht zustehen wird, das Bewußtsein jedes denkenden Wesens, auf tausend Schritte in die Runde, zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. dgl. Die Sybariten hielten die lärmenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnötiges Geräusch in

ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. — Ein mehreres über diesen Gegenstand findet man im dreißigsten Kapitel des zweiten Teiles der Parerga.

Aus der dargelegten passiven Natur des Gehörs erklärt sich auch die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist, nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besondern Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in kombinierten, rationalen Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengesetzten aktiven Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. Eben auch wegen der aktiven Natur des Gesichtssinnes ist er bei den verfolgenden Tieren, also den Raubtieren, ausgezeichnet scharf, wie umgekehrt der passive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtsamen Tieren; damit es von selbst ihnen den herbeieilenden oder heranschleichenden Verfolger zeitig verrate.

Wie wir im Gesicht den Sinn des Verstandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen; weil er unmittelbarer als irgend etwas anderes, den spezifischen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, selbst aus der fernsten Vergangenheit, uns zurückruft.

Kapitel 4.

Von der Erkenntnis a priori.

Aus der Thatsache, daß wir die Gesetze der Verhältnisse im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns selbst angeben und bestimmen können, folgerte Platon (Meno, p. 353. Bip.), daß alles Lernen bloß ein Erinnern sei; Kant hingegen, daß der Raum subjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnisvermögens sei. Wie hoch steht in dieser Hinsicht Kant über Platon!

Cogito ergo sum ist ein analytisches Urteil: Parmenides hat es sogar für ein identisches gehalten: το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι (nam intelligere et esse idem

est, Clem. Alex. Strom. VI, 2, § 23). Als ein solches aber, oder auch nur als analytisches, kann es keine besondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Obersatz non-entis nulla sunt praedicata ableiten wollte. Eigentlich aber hat Cartesius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbstbewußtsein, also dem Subjektiven, unmittelbare Gewißheit zukommt; dem Objektiven, also allem andern, hingegen, als dem durch jenes erst Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieses, weil aus zweiter Hand, als problematisch zu betrachten ist. Hierauf beruht der Wert des so berühmten Satzes. Als seinen Gegensatz können wir, im Sinne der Kantischen Philosophie, aufstellen: cogito ergo est, — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und spätes Aperçu, welches im Gewande des Problems von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntnis eröffnet hat. Dies Problem ist die Parole der Kantischen Philosophie, wie der erstere Satz die der Cartesischen, und zeigt, εξ οἱων εις οἱα.

Sehr passend stellt Kant seine Untersuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller anderen. Denn dem spekulativen Geiste drängen sich vor allen diese Fragen auf: was ist die Zeit? was ist dies Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt? — und was der Raum? dieses allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören etwas zu sein? —

Daß Zeit und Raum dem Subjekt anhängen, die Art und Weise sind, wie der Prozeß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man alles, was in ihnen sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann alles fahren lassen; nur sich selbst nicht. Indessen will ich die von Kant gegebenen näheren Beweise jener Wahrheit hier durch einige Beispiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, sondern zum Gebrauch derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichseitiger Triangel“ enthält keinen logischen Widerspruch: denn die Prädikate heben einzeln

keineswegs das Subjekt auf, noch sind sie miteinander unvereinbar. Erst bei der Konstruktion ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man diese eben deshalb für einen Widerspruch halten; so wäre auch jede physische und erst nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein solcher: z. B. die Zusammensetzung eines Metalles aus seinen Bestandteilen, oder ein Säugetier mit mehr oder weniger als sieben Halswirbeln*), oder Hörner und obere Schneidezähne am selben Tier. Allein bloß die logische Unmöglichkeit ist ein Widerspruch, nicht aber die physische, und ebensowenig die mathematische. Gleichseitig und rechtwinklicht widersprechen einander nicht (im Quadrat sind sie beisammen), noch widerspricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, sondern ergibt sich erst aus der Anschauung, welche nun aber eine solche ist, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenstandes bedarf, eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des Jordanus Brunus, der wohl auch beim Aristoteles zu finden sein wird: „ein unendlich großer Körper ist notwendig unbeweglich", — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz des Widerspruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe, „unendlich groß" und „beweglich" einander nicht widersprechen; sondern bloß die reine Anschauung ergibt, daß die Bewegung einen Raum außerhalb des Körpers erfordert, seine unendliche Größe aber keinen übrig läßt. — Wollte man nun gegen das erstere mathematische Beispiel einwenden: es käme nur darauf an, wie vollständig der Begriff sei, den der Urteilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollständiger wäre, so enthielte er auch die Unmöglichkeit, daß ein Triangel rechtwinklicht und doch gleichseitig sei; so ist die Antwort: angenommen, sein Begriff vom Dreieck sei nicht so vollständig; so kann er, ohne Hinzuziehung der Erfahrung, durch die bloße Konstruktion desselben in seiner Phantasie ihn erweitern und sich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieser Prozeß aber ist ein synthetisches Urteil a priori, d. h. ein solches, durch welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültig-

*) Daß das dreizehige Faultier deren neun hätte, soll als Irrtum erkannt worden sein: jedoch führt Owen, Ostéologie comp., p. 405, es noch an.

keit für alle Erfahrung, unsere Begriffe bilden und vervollständigen. — Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urteil analytisch oder synthetisch sei, wird, im einzelnen Fall, erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urteilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cuviers hundertmal mehr, als in dem seines Bedienten: daher dieselben Urteile darüber für diesen synthetisch, für jenen bloß analytisch sein werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv, und will nun entscheiden, ob ein gegebenes Urteil analytisch, oder synthetisch sei; so verwandle man das Prädikat desselben in sein kontradiktorisches Gegenteil und lege dieses, ohne Kopula, dem Subjekt bei: gibt nun dies eine Contradictio in adjecto; so war das Urteil analytisch, außerdem aber synthetisch.

Daß die Arithmetik auf der reinen Anschauung der Zeit beruhe, ist nicht so augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raums basiert sei*). Man kann es aber auf folgende Art beweisen. Alles Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um stets zu wissen, wie oft wir schon die Einheit gesetzt haben, markieren wir sie jedesmal mit einem andern Wort: dies sind die Zahlworte. Nun ist Wiederholung nur möglich durch Succession: diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der Zeit, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff: also ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich. — Dieses Beruhen alles Zählens auf der Zeit verrät sich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multi-

*) Dies entschuldigt jedoch nicht einen Professor der Philosophie, welcher, auf Kants Stuhle sitzend, sich also vernehmen läßt: „Daß die Mathematik als solche die Arithmetik und Geometrie enthält, ist richtig; unrichtig jedoch die Arithmetik als die Wissenschaft der Zeit zu fassen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wissenschaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben." (Rosenkranz, im „Deutschen Museum", 1857, 14. Mai, Nr. 20.) Dies sind die Früchte der Hegelei: ist durch deren sinnlosen Gallimathias der Kopf einmal gründlich verdorben; so geht ernsthafte Kantische Philosophie nicht mehr hinein; und von dem Meister hat man die Dreistigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man nicht versteht: so kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines großen Geistes ohne Umstände im peremtorisch entscheidenden Tone zu verurteilen, als wären es eben Hegelsche Narrenspossen. Wir dürfen es aber nicht hingehen lassen, daß die kleinen Leutchen da unten die Spur der großen Denker auszutreten sich bemühen. Sie thäten daher besser, sich an Kant nicht zu reiben, sondern sich damit zu begnügen, ihrem Publiko über Gott, die Seele, die thatsächliche Freiheit des Willens und was sonst dahin einschlägt, nähere Auskunft zu erteilen und sodann in ihrer finstern Hinterboutique, dem philosophischen Journal, sich ein Privatvergnügen zu machen: da können sie ungeniert thun und treiben was sie wollen, kein Mensch sieht hin.

plikation durch „mal“ bezeichnet wird, also durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber ist das einfache Zählen schon ein Multiplizieren mit eins, weshalb auch in Pestalozzis Lehranstalt die Kinder stets so multiplizieren mußten: „2 mal 2 ist 4 mal eins.“ — Auch Aristoteles hat schon die enge Verwandtschaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der Physik. Die Zeit ist ihm „die Zahl der Bewegung“ (ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως). Tiefsinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit sein könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint sie*).

Obwohl die Zeit, wie der Raum, die Erkenntnisform des Subjekts ist; so stellt sie sich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demselben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unsern Willen, oder ohne unser Wissen, eilt oder zögert sie: man frägt nach der Uhr, man forscht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was ist dieses Objektive? Nicht das Fortschreiten der Gestirne, oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der Zeit selbst daran zu messen: sondern es ist etwas von allen Dingen Verschiedenes, doch aber wie diese, von unserm Wollen und Wissen Unabhängiges. Es existiert nur in den Köpfen der erkennenden Wesen; aber die Gleichmäßigkeit seines Ganges und seine Unabhängigkeit vom Willen gibt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die Zeit ist zunächst die Form des innern Sinnes. Das folgende Buch anticipierend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene Wille des Erkennenden ist. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnislosen individuellen Willen die Selbsterkenntnis möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinander gezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener ursprünglichen Einfachheit und Identität des sich so Darstellenden bleibt sein Charakter stets genau derselbe; weshalb auch der Lebenslauf selbst durchweg denselben Grundton beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen desselben sich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demselben Thema verhalten. —

*) Wenn die Arithmetik nicht diese reine Anschauung der Zeit zur Grundlage hätte, so wäre sie keine Wissenschaft a priori, mithin ihre Sätze nicht von unfehlbarer Gewißheit.

Die Apriorität des Kausalitätsgesetzes ist von den Engländern und Franzosen teils noch gar nicht eingesehen, teils nicht recht begriffen: daher einige von ihnen die früheren Versuche, für dasselbe einen empirischen Ursprung zu finden, fortsetzen. Maine de Biran setzt diesen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Ursache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber diese Thatsache selbst ist falsch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und beide als durch das Band der Kausalität verknüpft; sondern beide sind eins und unteilbar. Zwischen ihnen ist keine Succession: sie sind zugleich. Sie sind eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußern Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar. Daß physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbstbewußtsein fällt und hier nicht die Rede ist vom Verhältnis zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun gibt sich nicht als Kausalitätsverhältnis kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursach und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich sein, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir soweit es überhaupt für uns ein Verständnis der Dinge gibt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein so alltägliches Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber einmal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewußtsein; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir nicht als Wirkung seiner Ursache verstehen. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. Maine de Biran selbst erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78). — In England hat schon Th. Reid (On the first principles of contingent truths. Ess. VI, c. 5) ausgesprochen, daß die Erkenntnis des Kausalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit

unsers Erkenntnisvermögens selbst ihren Grund habe. In neuester Zeit lehrt Th. Brown in seinem höchst weitschweifig abgefaßten Buch: Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit., 1835, ziemlich dasselbe, nämlich daß jene Erkenntnis aus einer uns angeborenen, intuitiven und instinktiven Ueberzeugung entspringe: er ist also im wesentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch ist die krasse Ignoranz, vermöge welcher, in diesem 476 Seiten starken Buche, davon 130 der Widerlegung Humes gewidmet sind, Kants, der schon vor siebzig Jahren die Sache ins reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geschieht. Wäre das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft geblieben; so würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im ganzen richtigen Auseinandersetzung Browns hat in England eine Modifikation jener von Maine de Biran aufgestellten Lehre vom empirischen Ursprung der Grunderkenntnis des Kausalverhältnisses dennoch Eingang gefunden; da sie nicht ohne einige Scheinbarkeit ist. Es ist diese, daß wir das Gesetz der Kausalität abstrahierten aus der empirisch wahrgenommenen Einwirkung unsers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon Hume hatte sie widerlegt. Ich aber habe die Unstatthaftigkeit derselben in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (S. 75 der zweiten Auflage) dargethan, daraus daß, damit wir sowohl unsern eigenen, als die anderen Körper objektiv in räumlicher Anschauung wahrnehmen, die Erkenntnis der Kausalität, weil sie Bedingung solcher Anschauung ist, bereits dasein muß. Wirklich liegt eben in der Notwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige echte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Kausalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist. Daher habe ich diesen Beweis dem Kantischen substituiert, dessen Unrichtigkeit ich dargethan hatte. Die ausführlichste und gründlichste Darstellung des ganzen hier nur berührten, wichtigen Gegenstandes, also der Apriorität des Kausalitätsgesetzes und der Intellektualität der empirischen Anschauung, findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21, wohin ich verweise, um nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen. Daselbst habe ich den mächtigen Unterschied nachgewiesen zwischen der bloßen Sinnesempfindung und der

Anschauung einer objektiven Welt, und habe die weite Kluft, die zwischen beiden liegt, aufgedeckt: über diese führt allein das Gesetz der Kausalität, welches aber zu seiner Anwendung die beiden anderen ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, voraussetzt. Allererst mittelst dieser drei im Verein kommt es zur objektiven Vorstellung. Ob nun die Empfindung, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entsteht durch den Widerstand, den die Kraftäußerung unserer Muskeln erleidet, oder ob sie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. s. f. entsteht, ist im wesentlichen einerlei: immer bleibt die Empfindung ein bloßes Datum für den Verstand, welcher allein fähig ist, sie als Wirkung einer von ihr verschiedenen Ursache aufzufassen, die er nunmehr als ein Aeußerliches anschaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form, Raum versetzt, als ein diesen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer bloßen Empfindung innerhalb unserer Haut die Anschauung einer objektiven Außenwelt entstehen. Wie kann man sich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen statthat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit ich auf äußere Dinge zu wirken versuche, diese notwendig vorher auf mich gewirkt haben müssen, als Motive: dieses aber setzt schon die Apprehension der Außenwelt voraus. Nach der in Rede stehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Mensch gar nicht zur Vorstellung der Kausalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht so ist, belegt ein in Frorieps Notizen, 1838, Juli, Nr. 133, mitgeteilte Thatsache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Esthin, Eva Lauk, damals 14 Jahre alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten schließt: „Nach den Aussagen der Mutter hat sie sich geistig ebenso schnell entwickelt, wie ihre Geschwister: namentlich ist sie ebenso bald zu einem richtigen Urteil über Größe und Entfernung sichtbarer Gegenstände gelangt, ohne sich doch der Hände bedienen zu können. — Dorpat den 1. März 1838. Dr. A. Hueck."

Auch Humes Lehre, der Begriff der Kausalität entstehe bloß aus der Gewohnheit zwei Zustände konstant auf einander folgen zu sehen, findet eine faktische Widerlegung an der ältesten aller Successionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch niemand für Ursach und Wirkung voneinander gehalten hat. Und eben diese Succession widerlegt auch Kants falsche Behauptung, daß die objektive Realität einer Succession allererst erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältnis von Ursach und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieser Lehre Kants ist sogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei, erkennen wir, empirisch, allein an ihrer Succession. Andererseits wieder ist die absurde Behauptung mancher Philosophieprofessoren unserer Tage, daß Ursach und Wirkung zugleich seien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Succession, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir sie dennoch, und mit ihr das Verstreichen einer gewissen Zeit, a priori sicher voraussetzen: so z. B. wissen wir, daß zwischen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewisse Zeit verstreichen muß, obwohl wir sie nicht wahrnehmen, und daß dieselbe wiederum verteilt sein muß unter mehrere in streng bestimmter Succession eintretende Zustände, nämlich das Abdrücken, das Funkenschlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Explosion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat diese Succession der Zustände noch kein Mensch: aber weil wir wissen, welcher den andern bewirkt, so wissen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehen muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewisse Zeit verstreicht, obwohl sie so kurz ist, daß sie unserer empirischen Wahrnehmung entgeht: denn niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig sei. Also ist uns nicht bloß das Gesetz der Kausalität, sondern auch dessen Beziehung auf die Zeit, und die Notwendigkeit der Succession von Ursach und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wissen, welcher von zweien Zuständen Ursach und welcher Wirkung ist; so wissen wir auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: ist, im Gegenteil, uns jenes nicht bekannt, wohl aber ihr Kausalverhältnis überhaupt; so suchen wir die Succession empirisch auszumachen

und bestimmen danach, welcher von beiden die Ursach und welcher die Wirkung sei. — Die Falschheit der Behauptung, daß Ursach und Wirkung gleichzeitig wären, ergibt zudem sich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen füllt die gesamte Zeit. (Denn wäre sie unterbrochen, so stände die Welt stille, oder es müßte, um sie wieder in Bewegung zu setzen, eine Wirkung ohne Ursache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache zugleich, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt und eine noch so vielgliederige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose, ausfüllen; sondern alle zusammen wären in einem Augenblick. Also schrumpft, unter der Annahme Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, der Weltlauf zu Sache eines Augenblicks zusammen. Dieser Beweis ist dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil sonst das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, wann die Ursache aufhört und die Wirkung anfängt, ist in fast allen Fällen schwer und oft unmöglich. Denn die Veränderungen (d. h. die Succession der Zustände) sind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche sie füllen, also auch, wie diese, ins Unendliche teilbar. Aber ihre Reihenfolge ist so notwendig bestimmt und unverkehrbar, wie die der Zeitmomente selbst: und jede von ihnen heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung", auf die ihr nachfolgende „Ursach".

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist: dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität. Allein kein Begriff ist in der Philosophie mehr gemißbraucht worden, als der der Ursache, mittelst des so beliebten Kunstgriffs oder Mißgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, zu weit zu fassen, zu allgemein zu nehmen. Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Platon und Aristoteles, ist die Philosophie großenteils ein fortgesetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Solche sind z. B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Notwendigkeit, und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operieren mit solchen abstrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellektes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken

stets durch die Anschauung zu kontrollieren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmählich fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophieren zu einem bloßen Kombinieren, zu einer Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entsteht hieraus ein bloßer Wortkram: von einem solchen liefert uns das scheußlichste Beispiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baren Unsinn getrieben wird. Aber auch schon die Scholastik ist oft in Wortkram ausgeartet. Ja, sogar die Topi des Aristoteles, — ganz allgemein gefaßte, sehr abstrakte Grundsätze, die man, zum pro oder contra disputieren, auf die verschiedenartigsten Gegenstände anwenden und überall ins Feld stellen konnte, — haben schon ihren Ursprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholastiker mit solchen Abstraktis findet man unzählige Beispiele in ihren Schriften, vorzüglich im Thomas Aquinas. Auf der von den Scholastikern gebrochenen Bahn ist aber eigentlich die Philosophie fortgegangen, bis auf Locke und Kant, welche endlich sich auf den Ursprung der Begriffe besannen. Ja, wir treffen Kanten selbst, in seinen früheren Jahren, noch auf jenem Wege an, in seinem „Beweisgrund des Daseins Gottes" (S. 191 des ersten Bandes der Rosenkranzischen Ausgabe), wo die Begriffe Substanz, Grund, Realität in solcher Art gebraucht werden, wie sie es nimmermehr könnten, wenn man auf den Ursprung und den durch diesen bestimmten wahren Gehalt jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Ursprung und Gehalt von Substanz allein die Materie, von Grund (wenn von Dingen der realen Welt die Rede ist) allein Ursache, d. h. die frühere Veränderung, welche die spätere herbeiführt, u. s. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabsichtigten Resultat geführt. Aber überall, wie hier, entstanden aus solchen zu weit gefaßten Begriffen, unter welche sich daher mehr subsumieren ließ, als ihr wahrer Inhalt gestattet haben würde, falsche Sätze und aus diesen falsche Systeme. Auch Spinozas ganze Demonstriermethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienst Lockes, der, um allem jenem dogmatischen Unwesen entgegenzuwirken, auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe drang, wodurch er auf

das Anschauliche und die Erfahrung zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Physik, als auf Metaphysik absehend, hatte vor ihm Baco gewirkt. Kant verfolgte die von Locke gebrochene Bahn, in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerksamkeit des Publikums von Kant auf sich zu lenken, waren die Lockeschen und Kantischen Resultate beschwerlich. Allein in solchem Fall verstehen sie so gut die Toten, wie die Lebenden zu ignorieren. Sie verließen also, ohne Umstände, den von jenen Weisen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philosophierten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Ursprung und Gehalt, so daß zuletzt die Hegelsche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Ursprung hätten, vielmehr selbst der Ursprung der Dinge wären. — Inzwischen hat Kant darin gefehlt, daß er über der reinen Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik seiner Philosophie ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntnis. Das Verfängliche und Insidiöse der Abstrakta früh erkennend, wies ich schon 1813, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, die Verschiedenheit der Verhältnisse nach, die unter diesem Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff sein, in welchen die Philosophie ihre Erkenntnis absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft; der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definiert, eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen. — Auch der Begriff der Kausalität also, von dem wir hier reden, ist von den Philosophen, zum Vorteil ihrer dogmatischen Absichten, stets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt: daraus entstanden Sätze wie: „Alles was ist hat seine Ursache", — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache, also nichts, das nicht auch in dieser wäre", — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben so unbefugte. Ein ausführliches und besonders lukulentes Beispiel gibt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers Proklos, in seiner Institutio theologica, § 76. Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι

παντῃ το ποιουν, ου δια κινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ' ἑαυτου. (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso.) Schon recht! aber zeige mir einmal eine unbewegte Ursache: sie ist eben unmöglich. Allein die Abstraktion hat hier, wie in so vielen Fällen, alle Bestimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rücksicht darauf, daß diese ohne jene nicht existieren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität ist dieser: jede Veränderung hat ihre Ursache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen. Wenn etwas geschieht, d. h. ein neuer Zustand eintritt, d. h. etwas sich verändert; so muß gleich vorher etwas anderes sich verändert haben; vor diesem wieder etwas anderes, und so aufwärts ins Unendliche: denn eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Grenze des Raums. Mehr, als das Angegebene, besagt das Gesetz der Kausalität nicht: also treten seine Ansprüche erst bei Veränderungen ein. So lange sich nichts verändert, ist nach keiner Ursache zu fragen: denn es gibt keinen Grund a priori, vom Dasein vorhandener Dinge, d. h. Zustände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdasein und von diesem auf ihr Entstehen, also auf eine Veränderung, zu schließen. Daher berechtigt das bloße Dasein eines Dinges nicht, zu schließen, daß es eine Ursache habe. Gründe a posteriori, d. h. aus früherer Erfahrung geschöpft, kann es jedoch geben, zu der Voraussetzung, daß der vorliegende Zustand nicht von jeher dagewesen, sondern erst infolge eines andern, also durch eine Veränderung, entstanden sei, von welcher dann die Ursache zu suchen ist, und von dieser ebenso: hier sind wir alsdann in dem endlosen Regressus begriffen, zu welchem die Anwendung des Gesetzes der Kausalität allemal führt. Oben wurde gesagt: „Dinge, d. h. Zustände der Materie"; denn nur auf Zustände bezieht sich die Veränderung und die Kausalität. Diese Zustände sind es, welche man unter Form, im weitern Sinn, versteht: und nur die Formen wechseln; die Materie beharrt. Also ist auch nur die Form dem Gesetz der Kausalität unterworfen.

Aber auch die Form macht das Ding aus, d. h. begründet die Verschiedenheit der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher sagten die Scholastiker: forma dat esse rei; genauer würde dieser Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Ursache eines Dinges stets nur dessen Form, d. h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie, und auch jene nur, sofern man Gründe hat, anzunehmen, daß sie nicht von jeher gewesen, sondern durch eine Veränderung entstanden sei. Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, gibt das Konkrete, welches stets ein Einzelnes ist, also das Ding: und die Formen sind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieser, mittelst einer Veränderung, dem Gesetze der Kausalität unterliegt. Durch die zu weite Fassung des Begriffes in abstracto also schlich sich der Mißbrauch ein, daß man die Kausalität auf das Ding schlechthin, also auf sein ganzes Wesen und Dasein, mithin auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende sich berechtigt hielt, sogar nach einer Ursache der Welt zu fragen. Hieraus entstand der kosmologische Beweis. Dieser geht eigentlich davon aus, daß er, ohne alle Berechtigung, vom Dasein der Welt auf ihr Nichtsein schließt, welches nämlich dem Dasein vorhergegangen wäre: zu seinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonsequenz, daß er eben das Gesetz der Kausalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer ersten Ursache stehen bleibt und nicht weiter will, also gleichsam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen töten, nachdem diese ihre Dienste geleistet haben. Auf einen verschämten und daher verlarvten kosmologischen Beweis läuft aber all das Gerede vom Absolutum zurück, welches, im Angesicht der Kritik der reinen Vernunft, seit sechzig Jahren in Deutschland für Philosophie gilt. Was bedeutet nämlich das Absolutum? — Etwas das nun einmal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Kabinettstück für Philosophieprofessoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologischen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer ersten Ursache, mithin eines ersten Anfangs in einer schlechterdings anfangslosen Zeit, dieser Anfang durch die Frage: warum nicht früher?

immer höher hinaufgerückt und so hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, sondern stets sich wundern muß, daß diese nicht schon vor Millionen Jahren gewesen. Ueberhaupt also findet das Gesetz der Kausalität auf alle Dinge in der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt immanent, nicht transcendent: mit ihr ist es gesetzt und mit ihr aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unsers Verstandes gehört und, mitsamt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erscheinung ist, durch ihn bedingt ist. Also auf alle Dinge in der Welt, versteht sich ihrer Form nach, auf den Wechsel dieser Formen, also auf ihre Veränderungen, findet das Gesetz der Kausalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menschen, wie vom Stoße des Steines; jedoch, wie gesagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf Veränderungen. Wenn wir aber vom Ursprung desselben im Verstande abstrahieren und es rein objektiv auffassen wollen; so beruht es im tiefsten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge seiner ursprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitlosen Kraft wirkt, daher seine jetzige Wirkung schon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten sein müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: diese ist der Anlaß, d. h. die Ursach, vermöge welcher allein die Wirkung erst jetzt, jetzt aber notwendig eintritt: sie erteilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein infolge der oben erörterten, zu weiten Fassung des Begriffes Ursache, im abstrakten Denken, hat man mit demselben auch den Begriff der Kraft verwechselt: diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, erteilt; wie ich dies im zweiten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung", sodann im „Willen in der Natur", endlich auch in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde" § 20, (Bd. 1, S. 80 f. dieser Ausgabe), ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpesten findet man diese Verwechselung im oben erwähnten Buche von Maine de Biran, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch ist sie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Ursache irgend einer ursprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch Kant selbst (über den einzig möglichen Beweisgrund, Bd. 1, S. 211 und 215 der Rosenkranzischen Ausgabe) die

Naturkräfte „wirkende Ursachen“ und sagt: „die Schwere ist eine Ursache“. Es ist jedoch unmöglich, mit seinem Denken im klaren zu sein, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechselung derselben führt aber sehr leicht der Gebrauch abstrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Ursprungs beiseite gesetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verstandes beruhende, stets anschauliche Erkenntnis der Ursachen und Wirkungen, um sich an das Abstraktum Ursache zu halten: bloß dadurch ist der Begriff der Kausalität, bei aller seiner Einfachheit, so sehr häufig falsch gefaßt worden. Daher finden wir selbst beim Aristoteles (Metaph., IV, 2) die Ursachen in vier Klassen geteilt, welche grundfalsch, ja wirklich roh aufgegriffen sind. Man vergleiche damit meine Einteilung der Ursachen, wie ich sie in meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben, Kap. 1, zuerst aufgestellt, in § 6 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“ (Bd. 2, S. 48 f. dieser Ausgabe), kurz berührt, ausführlich aber in der Preisschrift „Ueber die Freiheit des Willens“, S. 30—33 [zweite Aufl. S. 29—32] dargelegt habe. Von der Kette der Kausalität, welche vorwärts und rückwärts endlos ist, bleiben in der Natur zwei Wesen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Diese beiden nämlich sind die Bedingungen der Kausalität, während alles andere durch diese bedingt ist. Denn das eine (die Materie) ist das, an welchem die Zustände und ihre Veränderungen eintreten; das andere (die Naturkräfte) das, vermöge dessen allein sie überhaupt eintreten können. Hiebei aber sei man eingedenk, daß im zweiten Buche und später, auch gründlicher, im „Willen in der Natur“, die Naturkräfte als identisch mit dem Willen in uns nachgewiesen werden, die Materie aber sich als die bloße Sichtbarkeit des Willens ergibt; so daß auch sie zuletzt, in gewissem Sinne, als identisch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererseits bleibt nicht minder wahr und richtig, was § 4 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“, und noch besser in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde“, am Schluß des § 21 (S. 116 dieser Ausgabe), auseinandergesetzt ist, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kausalität selbst sei, indem ihr ganzes Wesen im Wirken überhaupt besteht, sie selbst also die Wirksamkeit (ενεργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist,

gleichsam das Abstraktum alles ihres verschiedenartigen Wirkens. Da demnach das Wesen, Essentia, der Materie im Wirken überhaupt besteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die also wieder mit dem Wirken überhaupt eins ist; so läßt sich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zusammenfallen und eins seien: denn sie hat keine andern Attribute als das Dasein selbst überhaupt und abgesehen von aller näheren Bestimmung desselben. Hingegen ist jede empirisch gegebene Materie, also der Stoff (den unsere heutigen unwissenden Materialisten mit der Materie verwechseln) schon in die Hülle der Formen eingegangen und manifestiert sich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz bestimmter und besonderer Art ist, nie ein bloß allgemeines. Daher eben ist die reine Materie ein Gegenstand des Denkens allein, nicht der Anschauung; welches den Plotinos (Enneas II, lib. 4, c. 8 und 9) und den Jordanus Brunus (Della causa, dial. 4) zu dem paradoxen Ausspruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich sei, habe und daher unkörperlich sei; hatte doch schon Aristoteles gelehrt, daß sie kein Körper sei, wiewohl körperlich: σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε (Stob. Ecl., lib. I, c. 12, § 5). Wirklich denken wir unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die reine Kausalität selbst: und als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies ist der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori die Materie die Stelle der Kausalität hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende figuriert.

Diese Tafel nämlich enthält sämtliche in unserer anschauenden Erkenntnis a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgesprochen als oberste, voneinander unabhängige Grundsätze; nicht aber ist hier das Spezielle aufgestellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch dasjenige, was sich erst durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntnisse ergibt, als welches eben den Gegenstand der von Kant dargelegten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausmacht, zu welchen

diese Tafel gewissermaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daran schließt. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen Parallelismus unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden, Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, daß, wie ich § 4 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Uebereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit ist, das ist Kants Phoronomie für die reine Anschauung beider im Verein, denn die Materie allererst ist das Bewegliche im Raum. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht einmal als beweglich denken; wie schon Aristoteles dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieser Philosoph selbst hat auch schon das erste Beispiel einer solchen Wissenschaft geliefert, indem er im fünften und sechsten Buch seiner Physik die Gesetze der Ruhe und Bewegung a priori bestimmt.

Nun kann man diese Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirnes; je nachdem man den realistischen, oder den idealistischen Gesichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Instanz recht behält. Hierüber haben wir zwar uns schon im ersten Kapitel verständigt: doch will ich es noch speziell durch ein Beispiel erläutern. Das Buch des Aristoteles De Xenophane etc. hebt an mit diesen gewichtigen Worten des Xenophanes: Αΐδιον ειναι φησιν, ει τι εστιν, ειπερ μη ενδεχεται γενεσθαι μηδεν εκ μηδενος. (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat.) Hier urteilt also Xenophanes über den Ursprung der Dinge, seiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht einmal eine analoge: auch beruft er sich auf keine; sondern er urteilt apodiktisch, mithin a priori. Wie kann er dieses, wenn er von außen und fremd hineinschaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von seinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann er, ein vorübereilendes Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine solche Welt gestattet ist, über sie, über die Möglichkeit ihres Daseins

und Ursprungs, zum voraus, ohne Erfahrung, apodiktisch urteilen? — Die Lösung dieses Rätsels ist, daß der Mann es bloß mit seinen eigenen Vorstellungen zu thun hat, die als solche das Werk seines Gehirnes sind, deren Gesetzmäßigkeit daher nur die Art und Weise ist, wie seine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form seines Vorstellens. Er urteilt also nur über sein eigenes Gehirnphänomen und sagt aus, was in dessen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, hineingeht und was nicht: da ist er vollkommen zu Hause und redet apodiktisch. In gleichem Sinne also ist die hier folgende Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel.

1. Zu Nr. 4 der Materie.

Das Wesen der Materie besteht im Wirken: sie ist das Wirken selbst, in abstracto, also das Wirken überhaupt, abgesehen von aller Verschiedenheit der Wirkungsart: sie ist durch und durch Kausalität. Eben deshalb ist sie selbst, ihrem Dasein nach, dem Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, also unentstanden und unvergänglich: denn sonst würde das Gesetz der Kausalität auf sich selbst angewandt werden. Da nun die Kausalität uns a priori bewußt ist, so kann der Begriff der Materie, als der unzerstörbaren Grundlage alles Existierenden, indem er nur die Realisation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens ist, insofern seine Stelle unter den Erkenntnissen a priori einnehmen. Denn sobald wir ein Wirkendes anschauen, stellt es sich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles notwendig als wirksam: es sind in der That Wechselbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich“ als Synonym von „materiell“ gebraucht: auch das Griechische κατ’ ενεργειαν, im Gegensatz von κατα δυναμιν, beurkundet denselben Ursprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: ebenso actu, im Gegensatz von potentia; auch das englische actually für „wirklich“. — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angibt, ist bloß diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zu-

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
1. Es gibt nur eine Zeit, und alle verschiedenen Zeiten sind Teile derselben.	1. Es gibt nur einen Raum, und alle verschiedenen Räume sind Teile desselben.	1. Es gibt nur eine Materie, und alle verschiedenen Stoffe sind verschiedene Zustände derselben: als solche heißt sie Substanz.
2. Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander.	2. Verschiedene Räume sind nicht nacheinander, sondern zugleich.	2. Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind es nicht durch die Substanz, sondern durch die Accidenzien.
3. Die Zeit läßt sich nicht wegdenken, jedoch alles aus ihr.	3. Der Raum läßt sich nicht wegdenken, jedoch alles aus ihm.	3. Vernichtung der Materie läßt sich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.
4. Die Zeit hat drei Abschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden.	4. Der Raum hat drei Dimensionen: Höhe, Breite und Länge.	4. Die Materie existiert, d. i. wirkt, nach allen Dimensionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch sie beide vereinigt und dadurch erfüllt: hierin besteht ihr Wesen: sie ist also durch und durch Kausalität.
5. Die Zeit ist ins Unendliche teilbar.	5. Der Raum ist ins Unendliche teilbar.	5. Die Materie ist ins Unendliche teilbar.
6. Die Zeit ist homogen und ein Kontinuum: d. h. kein Teil derselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Zeit wäre, getrennt.	6. Der Raum ist homogen und ein Kontinuum: d. h. kein Teil desselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Raum wäre, getrennt.	6. Die Materie ist homogen und ein Kontinuum: d. h. sie besteht nicht aus ursprünglich verschiedenartigen (Homoiomerien), noch ursprünglich getrennten Teilen (Atome); ist also nicht zusammengesetzt aus Teilen, die wesentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.
7. Die Zeit hat keinen Anfang noch Ende, sondern aller Anfang und Ende ist in ihr.	7. Der Raum hat keine Grenzen, sondern alle Grenzen sind in ihm.	7. Die Materie hat keinen Ursprung noch Untergang, sondern alles Entstehen und Vergehen ist an ihr.
8. Vermöge der Zeit zählen wir.	8. Vermöge des Raumes messen wir.	8. Vermöge der Materie wägen wir.
9. Der Rhythmus ist allein in der Zeit.	9. Die Symmetrie ist allein im Raume.	9. Das Aequilibrium ist allein in der Materie.
10. Wir erkennen die Gesetze der Zeit a priori.	10. Wir erkennen die Gesetze des Raumes a priori.	10. Wir erkennen die Gesetze der Substanz aller Accidenzien a priori.
11. Die Zeit ist a priori, wiewohl nur unter dem Bilde einer Linie, anschaubar.	11. Der Raum ist a priori unmittelbar anschaubar.	11. Die Materie wird a priori bloß gedacht.
12. Die Zeit hat keinen Bestand, sondern vergeht sobald sie da ist.	12. Der Raum kann nie vergehen, sondern besteht allezeit.	12. Die Accidenzien wechseln, die Substanz beharrt.
13. Die Zeit ist rastlos.	13. Der Raum ist unbeweglich.	13. Die Materie ist gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d. h. zu keinem von beiden ursprünglich geneigt.
14. Alles was in der Zeit ist hat eine Dauer.	14. Alles was im Raum ist hat einen Ort.	14. Alles Materielle hat eine Wirksamkeit.

15. Die Zeit hat keine Dauer, sondern alle Dauer ist in ihr, und ist das Beharren des Bleibenden, im Gegensatz ihres rastlosen Laufes.	15. Der Raum hat keine Bewegung, sondern alle Bewegung ist in ihm, und ist der Ortwechsel des Beweglichen, im Gegensatz seiner unerschütterlichen Ruhe.	15. Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer.
16. Alle Bewegung ist nur in der Zeit möglich.	16. Alle Bewegung ist nur im Raum möglich.	16. Alle Bewegung ist nur der Materie möglich.
17. Die Geschwindigkeit ist, bei gleichem Raum, im umgekehrten Verhältnis der Zeit.	17. Die Geschwindigkeit ist, bei gleicher Zeit, in geradem Verhältnis des Raumes.	17. Die Größe der Bewegung ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältnis der Materie (Masse).
18. Meßbar ist die Zeit nicht direkte, durch sich selbst, sondern nur indirekte, durch die Bewegung, als welche im Raum und Zeit zugleich ist: so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.	18. Meßbar ist der Raum direkte durch sich selbst, und indirekte durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich ist: daher z. B. eine Stunde Weges, und die Entfernung der Fixsterne ausgedrückt durch so viel Jahre Lauf des Lichts.	18. Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und gibt, indem sie fortgestoßen, oder angezogen wird.
19. Die Zeit ist allgegenwärtig: jedes Zeitteil ist überall, d. h. im ganzen Raum, zugleich.	19. Der Raum ist ewig: jeder Teil desselben ist allezeit.	19. Die Materie ist absolut: d. h. sie kann nicht entstehen noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden.
20. In der Zeit für sich allein wäre alles nacheinander.	20. Im Raum für sich allein wäre alles zugleich.	20. 21. Die Materie vereint die bestandlose Flucht der Zeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes: daher ist sie die beharrende Substanz der wechselnden Accidenzien. Diesen Wechsel bestimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kausalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Wesen der Materie ausmacht.
21. Die Zeit macht den Wechsel der Accidenzien möglich.	21. Der Raum macht das Beharren der Substanz möglich.	
22. Jeder Teil der Zeit enthält alle Teile der Materie.	22. Kein Teil des Raumes enthält mit dem andern dieselbe Materie.	22. Denn die Materie ist sowohl beharrend, als undurchdringlich.
23. Die Zeit ist das Principium individuationis.	23. Der Raum ist das Principium individuationis.	23. Die Individuen sind materiell.
24. Das Jetzt ist ohne Dauer.	24. Der Punkt ist ohne Ausdehnung.	24. Das Atom ist ohne Realität.
25. Die Zeit an sich ist leer und bestimmungslos.	25. Der Raum an sich ist leer und bestimmungslos.	25. Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, also bestimmungslos.
26. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorhergegangenen, und ist nur sofern dieser aufgehört hat zu sein. (Satz vom Grunde des Seins in der Zeit. — Siehe meine Abhandlung über den Satz vom Grunde.)	26. Durch die Lage jeder Grenze im Raum gegen irgend eine andere ist auch ihre Lage gegen jede mögliche durchaus streng bestimmt. — (Satz vom Grunde des Seins im Raum.)	26. Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher ist eine erste Veränderung und also auch ein erster Zustand der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)
27. Die Zeit macht die Arithmetik möglich.	27. Der Raum macht die Geometrie möglich.	27. Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.
28. Das Einfache der Arithmetik ist die Einheit.	28. Das Einfache der Geometrie ist der Punkt.	28. Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

kommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Diese Raumerfüllung, oder mechanische Wirkungsart, hat Kant sehr richtig zerlegt in Repulsions- und Attraktionskraft, wie man eine gegebene mechanische Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch ist jenes im Grunde nur die besonnene Analyse des Phänomens in seine Bestandteile. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Grenzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerstreuend auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahieren würde. Dieses gegenseitigen Balancements, oder Neutralisation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der ersten Kraft repellierend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und mit der andern attrahierend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; so daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöschen, wie etwan zwei in entgegensetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte, oder + E und — E, oder Oxygen und Hydrogen im Wasser. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt lassen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptstücks seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", also der Dynamik, ausmacht, bereits vor Kant deutlich und ausführlich dargelegt war, von Priestley, in seinen so vortrefflichen Disquisitions on matter and spirit, Sect. 1 et 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erschien, während jene metaphysischen Anfangsgründe von 1786 sind. Unbewußte Reminiscenzen lassen sich allenfalls bei Nebengedanken, sinnreichen Einfällen, Gleichnissen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grundgedanken. Sollen wir also glauben, daß Kant jene so wichtigen Gedanken eines andern sich stillschweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, daß dieses Buch ihm unbekannt gewesen und derselbe Gedanke binnen

kurzer Zeit in zwei Köpfen entsprungen sei? — Auch die Erklärung, welche Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1. Aufl. S. 88, Rosenkranzische Ausgabe S. 384), vom eigentlichen Unterschiede des Flüssigen vom Festen gibt, ist im wesentlichen schon zu finden in Kaspar Friedr. Wolffs „Theorie von der Generation", Berlin 1764, S. 132. Was sollen wir aber sagen, wenn wir Kants wichtigste und glänzendeste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloß phänomenalen Existenz der Körperwelt, schon dreißig Jahre früher ausgesprochen finden von Maupertuis? wie dies des näheren zu ersehen ist aus Frauenstädts Briefen über meine Philosophie, Brief 14. Maupertuis spricht diese paradoxe Lehre so entschieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, daß man vermuten muß, auch er habe sie wo anders hergenommen. Es wäre sehr wünschenswert, daß man der Sache weiter nachforschte; und da dies mühsame und weitläuftige Untersuchungen erfordert, so könnte wohl irgend eine deutsche Akademie eine Preisfrage darüber aufstellen. Wie Kant hier zu Priestley, vielleicht auch zu Kaspar Wolff, und zu Maupertuis oder dessen Vordermann, so steht zu ihm Laplace, dessen bewunderungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Ursprung des Planetensystems, dargelegt in seiner Exposition du système du monde Liv. V, c. 2, der Hauptsache und den Grundgedanken nach, ungefähr funfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von Kant in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in seinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daseins Gottes", Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verstehen gibt, daß Lambert in seinen „Kosmologischen Briefen", 1761, jene Lehre stillschweigend von ihm entlehnt habe, diese Briefe aber, um dieselbe Zeit, auch französisch erschienen sind (Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers); so müssen wir annehmen, daß Laplace jene Kantische Lehre gekannt hat. Zwar stellt er, wie es seinen tiefern astronomischen Kenntnissen angemessen ist, die Sache gründlicher, schlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als Kant: aber in der Hauptsache ist sie schon bei diesem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend sein, seinen Namen unsterblich zu machen. — Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe ersten Ranges

einer Unredlichkeit verdächtig finden, die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu schweigen: denn hier sind wir die Nachwelt und müssen gerecht sein; wie wir hoffen, daß auch gegen uns einst die Nachwelt gerecht sein werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenstück anführen, daß die Grundgedanken der „Metamorphose der Pflanzen", von Goethe, bereits 1764 ausgesprochen waren von Kaspar Friedrich Wolff in seiner „Theorie von der Generation", S. 148, 229, 243 u. s. w. — Ja, ist es denn anders mit dem Gravitationssystem? dessen Entdeckung, auf dem europäischen Festlande, noch immer dem Newton zugeschrieben wird; während in England wenigstens die Gelehrten sehr wohl wissen, daß sie dem Robert Hooke angehört, welcher sie schon im Jahre 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypothese und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptstelle aus dieser ist abgedruckt in Dugald Stewarts Philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434, und wahrscheinlich aus R. Hookes Posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie Newton dabei ins Gedränge kam, findet man auch in der Biographie universelle, article Newton. Als ausgemachte Sache wird Hookes Priorität behandelt in einer kurzen Geschichte der Astronomie, Quarterly review, August 1828. Das Ausführlichere über diesen Gegenstand findet man in meinen Parergis, Teil 2, § 86. Die Geschichte vom Fall eines Apfels ist ein ebenso grundloses, als beliebtes Märchen und ohne alle Autorität.

2. Zu Nr. 18 der Materie.

Die Größe der Bewegung (quantitas motus, schon bei Cartesius) ist das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit.

Dieses Gesetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, sondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geschwindigkeit, äußern, läßt sich das Verhältnis ihrer Massen zu einander bestimmen: so wird von zwei gleich schnell schlagenden Hämmern der von größerer Masse den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B. ein Hammer, dessen Gewicht sechs Pfund ist, wird, bei einer Geschwindigkeit = 6, so viel

wirken wie ein Hammer von drei Pfund, bei einer Geschwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen ist die Größe der Bewegung = 36. Von zwei gleich schnell rollenden Kugeln wird die von größerer Masse eine dritte ruhende Kugel weiter fortstoßen, als die von kleinerer Masse es kann: weil die Masse der ersteren, multipliziert mit der gleichen Geschwindigkeit, ein größeres Quantum der Bewegung ergibt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geschwindigkeit, einer viel größern Masse mitgeteilt, ein viel größeres Quantum Bewegung liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widersteht. Aus dem nämlichen Grunde wird derselbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine steinerne von gleicher Größe, oder einen größern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätschenschuß nicht so weit, wie der Schuß mit der Kugel.

Dasselbe Gesetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Wage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Masse, am längern Hebelarm oder Wagebalken, beim Fallen eine größere Geschwindigkeit, mit welcher multipliziert sie der, am kürzern Arm befindlichen, größern Masse an Größe der Bewegung gleichkommen, ja, sie übertreffen kann. In dem durch das Gleichgewicht herbeigeführten Zustande der Ruhe ist jedoch diese Geschwindigkeit bloß intentionell, oder virtuell, potentia nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch so gut wie actu, welches sehr merkwürdig ist.

Nach diesen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich sein.

Die Quantität einer gegebenen Materie kann überhaupt nur nach ihrer Kraft geschätzt und diese nur an ihrer Aeußerung erkannt werden. Diese Aeußerung kann, wo die Materie bloß ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine mechanische sein, d. h. nur bestehen in der Bewegung, die sie anderer Materie mitteilt. Denn erst in der Bewegung wird die Kraft der Materie gleichsam lebendig: daher der Ausdruck lebendige Kraft für die Kraftäußerung der bewegten Materie. Demnach ist für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maß die Größe ihrer Bewegung. In dieser aber, wenn sie gegeben ist, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derselben, der Geschwindigkeit, versetzt und verschmolzen auf: dieser andere Faktor also muß ausgeschieden werden, wenn man die Quantität der Materie

(die Masse) erkennen will. Nun wird zwar die Geschwindigkeit unmittelbar erkannt: denn sie ist $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausscheidung dieses übrig bleibt, also die Masse, ist stets nur relativ erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Massen, die aber selbst wieder nur mittelst der Größe ihrer Bewegung, also in ihrer Versetzung mit der Geschwindigkeit, erkennbar sind. Man muß also ein Quantum Bewegung mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geschwindigkeit abrechnen, um zu ersehen wie viel jedes derselben seiner Masse verdankte. Dies geschieht durch das Wägen der Massen gegeneinander, in welchem nämlich diejenige Größe der Bewegung, welche, in jeder der beiden Massen, die auf beide nur nach Maßgabe ihrer Quantität wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher gibt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder erteilt man den beiden zu vergleichenden Massen gleiche Geschwindigkeit, um zu ersehen, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung mitteilt, also selbst ein größeres Quantum derselben hat, welches, da die Geschwindigkeit auf beiden Seiten gleich ist, dem andern Faktor der Größe der Bewegung, also der Masse, zuzuschreiben ist (Handwage): oder aber man wägt dadurch, daß man untersucht, wie viel Geschwindigkeit die eine Masse mehr erhalten muß, als die andere hat, um dieser an Größe der Bewegung gleichzukommen, mithin von ihr sich keine mehr mitteilen zu lassen; da dann in dem Verhältnis, wie ihre Geschwindigkeit die der andern übertreffen muß, ihre Masse, d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer ist, als die der andern (Schnellwage). Diese Schätzung der Massen durch Wägen beruht auf dem günstigen Umstand, daß die bewegende Kraft, an sich selbst, auf beide ganz gleichmäßig wirkt, und jede von beiden in der Lage ist, ihren Ueberschuß an Größe der Bewegung unmittelbar der andern mitzuteilen, wodurch er sichtbar wird.

Das Wesentliche dieser Lehren ist längst, von Newton und Kant, ausgesprochen worden, aber durch den Zusammenhang und die Klarheit dieser Darstellung glaube ich denselben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche jedem die Einsicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nötig erachtete.

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kapitel 5.*)

Vom vernunftlosen Intellekt.

Eine vollkommene Kenntnis des Bewußtseins der Tiere müßte möglich sein; sofern wir es durch bloße Wegnahme gewisser Eigenschaften des unserigen konstruieren können. Jedoch greift in dasselbe andererseits der Instinkt ein, welcher in allen Tieren entwickelter, als im Menschen ist, und in einigen bis zum Kunsttriebe geht.

Die Tiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anschauliche, aber keine abstrakte Erkenntnis: sie apprehendieren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang auf, die oberen Tiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abstrakten Vorstellungen. Hievon aber ist die nächste Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Tiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtsein und dem menschlichen. Die vollkommene Besonnenheit nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtsein der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als solcher und im Zusammenhange mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtnis ist daher eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine solche aber ist nur möglich mittelst allgemeiner Begriffe, deren Hilfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unübersehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unserm Lebenslauf, läßt nicht unmittelbar eine anschauliche und individuelle Rückerinnerung jedes einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfassendesten Erinnerungsfähigkeit, noch unsere Zeit ausreichen würde: daher kann dies alles nur aufbewahrt werden mittelst Subsumtion unter allgemeine Begriffe und

*) Dieses Kapitel, mitsamt dem folgenden, steht in Beziehung auf § 8 und 9 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

daraus entstehende Zurückführung auf verhältnismäßig wenige Sätze, mittelst welcher wir sodann eine geordnete und genügende Uebersicht unserer Vergangenheit beständig zu Gebote haben. Bloß einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anschaulich vergegenwärtigen; aber der seitdem verflossenen Zeit und ihres Inhaltes sind wir uns bloß in abstracto bewußt, mittelst Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebst deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Tiere hingegen ist, wie ihr gesamter Intellekt, auf das Anschauliche beschränkt und besteht zunächst bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt: ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den einmal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers, oder den des Stocks, sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Tieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: diese ist daher von der menschlichen Erziehung gerade so verschieden, wie Anschauen von Denken. Auch wir sind, in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtnis seinen Dienst versagt, auf jene bloß anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können: z. B. beim Anblick einer Person, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir sie gesehen haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, also bei noch unentwickelter Vernunft, gewesen, solches daher ganz vergessen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dagewesenen empfinden. Dieser Art sind alle Erinnerungen der Tiere. Nur kommt noch hinzu, daß, bei den klügsten, dieses bloß anschauende Gedächtnis sich bis zu einem gewissen Grade von Phantasie steigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall sucht. Auf

dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. Das Bewußtsein der Tiere ist demnach eine bloße Succession von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseins ist. Daher eben haben die Tiere auch unendlich weniger zu leiden, als wir, weil sie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart ist aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meisten Ursachen unserer Leiden enthalten, sind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunsch und der Furcht sich ein unabsehbares Feld öffnet: von diesen hingegen ungestört genießen die Tiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beschränkte Menschen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche rein der Gegenwart angehören, bloß physische sein. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Tiere nicht: erst bei seinem Eintritt könnten sie ihn kennen lernen; aber dann sind sie schon nicht mehr. So ist denn das Leben des Tieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung und geht stets ganz in der Gegenwart auf: selbst der große Haufen der Menschen lebt mit sehr geringer Besinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beschaffenheit des Intellekts der Tiere ist der genaue Zusammenhang ihres Bewußtseins mit ihrer Umgebung. Zwischen dem Tiere und der Außenwelt steht nichts: zwischen uns und dieser stehen aber immer noch unsere Gedanken über dieselbe, und machen oft uns ihr, oft sie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und sehr rohen Menschen wird diese Vormauer bisweilen so dünn, daß um zu wissen, was in ihnen vorgeht, man nur zu sehen braucht, was um sie vorgeht. Daher auch sind die Tiere weder des Vorsatzes, noch der Verstellung fähig: sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei, ihn uns so wert zu machen: denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affekte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und bar zu Tage gelegt zu sehen. Ueberhaupt spielen die Tiere gleichsam stets mit offen hingelegten Karten: daher sehen wir mit so vielem Vergnügen ihrem Thun und Treiben untereinander zu, sowohl wenn sie

derselben, wie wenn sie verschiedenen Spezies angehören. Ein gewisses Gepräge von Unschuld charakterisiert dasselbe, im Gegensatz des menschlichen Thuns, als welches, durch den Eintritt der Vernunft, und mit ihr der Besonnenheit, der Unschuld der Natur entrückt ist. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorsätzlichkeit, deren Abwesenheit und mithin das Bestimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls, den Grundcharakter alles tierischen Thuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Tier fähig: ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen, und ein höchst folgenreiches. Zwar kann ein Instinkt, wie der der Zugvögel, oder der der Bienen, ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunsch, eine Sehnsucht, wie die des Hundes nach seinem abwesenden Herrn, den Schein des Vorsatzes hervorbringen, ist jedoch mit diesem nicht zu verwechseln. — Alles dieses nun hat seinen letzten Grund in dem Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem tierischen Intellekt, welches sich auch so ausdrücken läßt: die Tiere haben bloß eine unmittelbare Erkenntnis, wir neben dieser auch eine mittelbare; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analysis, im Wirken durch Maschinen statt durch Handarbeit u. s. w., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier statt. Diesem nach wieder kann man sagen: die Tiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehen oft unabhängig voneinander vor sich: wir schauen eines an und denken an ein anderes; oft wiederum greifen sie ineinander. Diese Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte wesentliche Offenheit und Naivetät der Tiere, im Gegensatz der menschlichen Versteckheit, besonders begreiflich.

Inzwischen ist das Gesetz Natura non facit saltus auch in Hinsicht auf den Intellekt der Tiere nicht ganz aufgehoben; wenngleich der Schritt vom tierischen zum menschlichen Intellekt wohl der weiteste ist, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Wesen, gethan hat. Eine schwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverständnis, von Denken, von Vorsatz, von Ueberlegung, gibt sich in den vorzüglichsten Individuen der obersten Tiergeschlechter allerdings bisweilen kund, zu unserer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendesten Züge der Art hat der Elefant geliefert, dessen sehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und

Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterstützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Tieren stets am meisten überrascht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt sind: besonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines Nadelstiches, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenstück zu derselben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Untersuchung beglaubigt zu sein, hier der Vergessenheit entreißen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27. August 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von seinem Elefanten getöteten Wärter Baptist Bernhard: aus dem Zeugenverhör ergab sich, daß er zwei Jahre vorher den Elefanten gröblich beleidigt und jetzt dieser ohne Anlaß, aber bei günstiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerschmettert hatte. (Siehe den Spectator und andere englische Zeitungen jener Tage.) Zur speziellen Kenntnis des Intellekts der Tiere empfehle ich das vortreffliche Buch des Leroy, Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd. 1802.

Kapitel 6.

Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunfterkenntnis.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, samt der Stimmung, die er allein und für sich in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene beiden können daher nicht selbst die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unser Handeln leiten soll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantasie aufbewahrt, ist schon sogleich schwächer als er selbst, schwächt sich täglich mehr ab und verlischt mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verschwinden des Eindrucks, noch dem allmählichen seines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, ist nur eines: der Begriff. In ihm also muß die belehrende Erfahrung niedergelegt sein, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Daher sagt Seneca mit Recht: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu

sein, überlegt sein, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung ist. Ein so wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff ist, kann offenbar nicht identisch sein mit dem Wort, diesem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch ist der Begriff eine Vorstellung, deren deutliches Bewußtsein und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden ist: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältnis, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des ersteren: ὁ λογος. Dennoch ist der Begriff sowohl von dem Worte, an welches er geknüpft ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden. Er ist ganz anderer Natur, als diese Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie, auch nach dem längsten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hiedurch entsteht die Erfahrung. Aber nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter Gestalt, und doch als genügenden Stellvertreter jener. So lassen sich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätherisches Oel, ihre Essenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtschnur gehabt hat, wird, im Resultat, mit der beabsichtigten Wirklichkeit zusammentreffen. — Den unschätzbaren Wert der Begriffe und folglich der Vernunft kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander da sind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältnis, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnismäßig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken ist die Abstraktion ein Abwerfen unnützen Gepäckes, zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntnisse. Man läßt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operiert mit wenigen, aber wesentlichen, in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vor-

handener Bestimmungen entstehen und daher je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die Verarbeitung unserer bereits erworbenen Erkenntnisse, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämissen gehört. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntnis zu schöpfen, mit Hilfe der Urteilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, also je mehr unter einem Begriff, desto weniger in ihm gedacht wird; so bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speziellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe recht behält. Denn der speziellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff, z. B. das Sein (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch sind philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram. Denn da alle Abstraktion im bloßen Wegdenken besteht; so behält man, je weiter man sie fortsetzt, desto weniger übrig. Wenn ich daher solche moderne Philosopheme lese, die sich in lauter sehr weiten Abstraktis fortbewegen; so kann ich bald, trotz aller Aufmerksamkeit, fast nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, sondern mit lauter leeren Hülsen operieren soll, welches eine Empfindung gibt, der ähnlich, die beim Versuch sehr leichte Körper zu werfen entsteht: die Kraft nämlich und auch die Anstrengung ist da; aber es fehlt am Objekt, sie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzustellen. Wer dies erfahren will, lese die Schriften der Schellingianer und, noch besser, der Hegelianer. — Einfache Begriffe müßten eigentlich solche sein, die unauflösbar wären; demnach sie nie das Subjekt eines analytischen Urteils sein könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch seinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beispiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, sind gar nicht mehr Begriffe, sondern teils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer bestimmten Farbe, teils die a priori uns bewußten Formen der Anschauung; also eigentlich die letzten Elemente der anschauenden Erkenntnis. Diese selbst aber ist für

das System aller unserer Gedanken das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur Deutlichkeit eines Begriffes nämlich ist erfordert, nicht nur, daß man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch daß man diese, falls auch sie Abstrakta sind, abermals analysieren könne, und so immerfort, bis man zur anschauenden Erkenntnis herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauung man die letzten Abstrakta belegt und dadurch diesen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abstraktionen, Realität zusichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität erteilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geist" und analysiere ihn in seine Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"; so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen: denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. Klar sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens deutlich sein. Darum auch hat man, so absurd es war, „klar und verworren" zu einander gestellt und als synonym gebraucht, als man die anschauende Erkenntnis für eine nur verworrene abstrakte erklärte, weil nämlich diese letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerst Duns Scotus gethan, aber auch noch Leibniz hat im Grunde diese Ansicht, als auf welcher seine Identitas indiscernibilium beruht: man sehe Kants Widerlegung derselben, S. 275 der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf folgendem. Unser ganzes Bewußtsein, mit seiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraktion entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben, in dieser Eigenschaft, ein zwar gewissermaßen objektives Dasein, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in

die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseins treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisiert und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: diese ist das Wort. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das notwendige Mittel ihn zu fixieren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtsein zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern bloß tierischen Bewußtsein. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduktion, also die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erst mittelst dieser die mit denselben vorzunehmenden Operationen, also urteilen, schließen, vergleichen, beschränken u. s. w. Zwar geschieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewußtsein beschäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette so schnell durchlaufen, daß wir in solcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen sind Ausnahmen, die eben eine große Uebung der Vernunft voraussetzen, welche sie nur mittelst der Sprache hat erlangen können. Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehen wir an den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orang-Utane und Elefanten: denn sie haben fast nur potentia, nicht actu Vernunft.

Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine, zugleich beschwert und hindert; so auch die Sprache: weil sie den unendlich nuancierten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und indem sie ihn fixiert, ihn zugleich fesselt. Dieses Hindernis wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Teil beseitigt. Denn indem, bei dieser, der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch sein selbst-eigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein tritt und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leisten diesen Dienst sehr viel besser, als die

neuen; weil, vermöge ihrer großen Verschiedenheit von diesen, derselbe Gedanke jetzt auf ganz andere Weise ausgedrückt werden, also eine höchst verschiedene Form annehmen muß; wozu noch kommt, daß die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen eine künstlichere und vollkommenere Konstruktion der Gedanken und ihres Zusammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche, oder Römer, allenfalls sich an seiner Sprache genügen lassen. Aber wer nichts weiter, als so einen einzigen modernen Patois versteht, wird, im Schreiben und Reden, diese Dürftigkeit bald verraten, indem sein Denken, an so armselige, stereotypische Formen fest geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muß. Genie freilich ersetzt, wie alles, so auch dieses, z. B. im Shakespeare.

Von dem, was ich § 9 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegt habe, daß nämlich die Worte einer Rede vollkommen verstanden werden, ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu veranlassen, hat schon eine ganz richtige und sehr ausführliche Auseinandersetzung Burke gegeben, in seiner Inquiry into the Sublime and Beautiful, P. 5, Sect. 4 et 5: allein er zieht daraus den ganz falschen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorstellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte schließen sollen, daß nicht alle Vorstellungen (ideas) anschauliche Bilder (images) sind, sondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müssen, bloße Begriffe (abstract notions) und diese, ihrer Natur zufolge, nicht anschaulich sind. — Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mitteilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer dieselben Begriffe erhalten; allein wenn sie nachher sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes Bild davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen), warum jede Thatsache durch Weitererzählen notwendig entstellt wird: nämlich der zweite Erzähler teilt Begriffe mit, die er aus seinem Phantasiebilde abstrahiert hat und aus denen der dritte sich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt, und so geht es immer weiter.

Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgeteilten Begriffen stehen zu bleiben und diese weiter zu geben, wird der treueste Berichterstatter sein.

Die beste und vernünftigste Auseinandersetzung über Wesen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, steht in Thom. Reid's Essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. — Dieselbe ist seitdem gemißbilligt worden von Dugald Stewart, in dessen Philosophy of the human mind: über diesen will ich, um kein Papier an ihm zu verschwenden, nur in der Kürze sagen, daß er zu den vielen gehört hat, die durch Gunst und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur raten kann, mit den Schreibereien dieses Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die Vernunft das Vermögen der abstrakten, der Verstand aber das der anschaulichen Vorstellungen sei, hat bereits der fürstliche Scholastiker Picus de Mirandula eingesehen, indem er in seinem Buche De imaginatione, c. 11, Verstand und Vernunft sorgfältig unterscheidet und diese für das diskursive, dem Menschen eigentümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnisweise der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakterisiert ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II, prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Possen, welche in den letzten funfzig Jahren sämtliche Philosophaster in Deutschland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem sie, mit unverschämter Dreistigkeit, unter diesem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, sogenannter übersinnlicher Erkenntnisse einschwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verstand benannten, den eigentlichen Verstand aber, als ihnen sehr fremd, ganz übersahen und seine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuschrieben.

Wie bei allen Dingen dieser Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vorteil, jedem Vorzug sich sofort auch neue Nachteile anhängen; so führt auch die Vernunft, welche dem Menschen so große Vorzüge vor den Tieren gibt, ihre besondern Nachteile mit sich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Tier nie geraten kann. Durch sie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Tier unzugänglich ist, Macht über seinen Willen; nämlich die abstrakten Motive,

die bloßen Gedanken, welche keineswegs stets aus der eigenen Erfahrung abgezogen sind, sondern oft nur durch Rede und Beispiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem Gedanken zugänglich geworden steht er sofort auch dem Irrtum offen. Allein jeder Irrtum muß, früher oder später, Schaden stiften, und desto größern, je größer er war. Den individuellen Irrtum muß, wer ihn hegt, einmal büßen und oft teuer bezahlen: dasselbe wird im großen von gemeinsamen Irrtümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrtum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menschheit zu verfolgen und auszurotten ist, und daß es keine privilegierte, oder gar sanktionierte Irrtümer geben kann. Der Denker soll sie angreifen; wenn auch die Menschheit, gleich einem Kranken, dessen Geschwür der Arzt berührt, laut dabei aufschrie. — Das Tier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn seine Motive liegen allein in der anschaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja, nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abstrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Da nun Vernunft Allen, Urteilskraft Wenigen zu teil geworden; so ist die Folge, daß der Mensch dem Wahne offen steht, indem er allen nur erdenklichen Chimären preisgegeben ist, die man ihm einredet, und die, als Motive seines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörtesten Extravaganzen, wie auch zu den seiner tierischen Natur widerstrebendesten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntnis und Urteil Hand in Hand gehen, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere sind fähig, sie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: sie wird bewerkstelligt durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urteilskraft da wären, das Werk zu stören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher so fest und durch keine Belehrung zu erschüttern haften, als wären sie angeboren, wofür sie auch oft, selbst von Philosophen, angesehen worden sind. Auf diesem Wege kann man, mit gleicher Mühe, den Menschen das Richtige und Vernünftige, oder auch das Absurdeste einprägen, z. B. sie gewöhnen, sich diesem oder

jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen seines Namens nicht nur mit dem Leibe, sondern auch mit dem ganzen Gemüte sich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Verteidigung der abenteuerlichsten Grillen, willig ihr Eigentum und Leben zu setzen; die größte Ehre und die tiefste Schande beliebig an dieses oder an jenes zu knüpfen und danach jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu schätzen, oder zu verachten; aller animalischen Nahrung zu entsagen, wie in Hindostan, oder die dem lebenden Tiere herausgeschnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren, wie in Abessinien; Menschen zu fressen, wie in Neuseeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; sich selbst zu kastrieren, sich willig in den Scheiterhaufen des Verstorbenen zu stürzen, — mit einem Worte, was man will. Daher die Kreuzzüge, die Ausschweifungen fanatischer Sekten, daher Chiliasten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autodafés und was immer das lange Register menschlicher Verkehrtheiten noch sonst darbietet. Damit man nicht denke, daß nur finstere Jahrhunderte solche Beispiele liefern, füge ich ein paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Württembergischen 7000 Chiliasten in die Nähe des Ararat: weil das, besonders durch Jung-Stilling angekündigte, neue Reich Gottes daselbst anbrechen sollte*). Gall erzählt, daß zu seiner Zeit eine Mutter ihr Kind getötet und gebraten habe, um mit dessen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kurieren**). Die tragische Seite des Irrtums und Vorurteils liegt im Praktischen, die komische ist dem Theoretischen vorbehalten: hätte man z. B. nur erst drei Menschen fest überredet, daß die Sonne nicht die Ursache des Tageslichts sei; so dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu sehen. Einen widerlichen, geistlosen Charlatan und beispiellosen Unsinnschmierer, Hegel, konnte man, in Deutschland, als den größten Philosophen aller Zeiten ausschreien, und viele Tausende haben es, zwanzig Jahre lang, steif und fest geglaubt, sogar außer Deutschland die Dänische Akademie, welche für seinen Ruhm gegen mich aufgetreten ist und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".) — Dies also sind

---

*) Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1839, erstes Heft, S. 182.

**) Gall et Spurzheim, Des dispositions innées, 1811, p. 253.

die Nachteile, welche, wegen der Seltenheit der Urteilskraft, an das Dasein der Vernunft geknüpft sind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnsinns: Tiere werden nicht wahnsinnig; wiewohl die Fleischfresser der Wut, die Grasfresser einer Art Raserei ausgesetzt sind.

Kapitel 7.*)

Vom Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis.

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anschauenden Erkenntnis entlehnen, und daher das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht; so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehen können auf die Anschauungen, aus denen er unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen worden: d. h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältnis des Beispiels stehen, belegen können. Diese Anschauungen also liefern den realen Gehalt alles unsers Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In diesem Sinne könnten die Anschauungen recht passend primäre, die Begriffe hingegen sekundäre Vorstellungen benannt werden: nicht ganz so treffend nannten die Scholastiker, auf Anlaß des Aristoteles (Metaph. VI, 11; XI, 1) die realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias secundas. — Bücher teilen nur sekundäre Vorstellungen mit. Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anschauung, geben eine bloß allgemeine Kenntnis derselben. Ein durchaus gründliches Verständnis von Dingen und deren Verhältnissen hat man nur, sofern man fähig ist, sie in lauter deutlichen Anschauungen, ohne Hilfe der Worte, sich vorstellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen,

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 12 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

worin das meiste Philosophieren besteht, ist im Grunde ein spielendes Hin- und Herschieben der Begriffssphären; um zu sehen, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichsten Fall wird man dadurch zu Schlüssen gelangen: aber auch Schlüsse geben keine durchaus neue Erkenntnis, sondern zeigen uns nur, was alles in der schon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anschauen, die Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben auffassen, dann aber dies alles in Begriffe absetzen und niederlegen, um es sicher zu besitzen: das gibt neue Erkenntnisse. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen so ziemlich jeder die Fähigkeit hat, ist Begriff mit Anschauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: sie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urteilskraft, Scharfsinn, Genie. Bei jener erstern Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der innerste Kern jeder echten und wirklichen Erkenntnis ist eine Anschauung; auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer solchen. Alles Urdenken geschieht in Bildern: darum ist die Phantasie ein so notwendiges Werkzeug desselben, und werden phantasielose Köpfe nie etwas Großes leisten, — es sei denn in der Mathematik. — Hingegen bloß abstrakte Gedanken, die keinen anschaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbst Schrift und Rede, sei sie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leser zu derselben anschaulichen Erkenntnis hinzuleiten, von welcher der Verfasser ausging: hat sie den nicht, so ist sie eben schlecht. Eben darum ist Betrachtung und Beobachtung jedes Wirklichen, sobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Lesen und Hören. Denn sogar ist, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimnis der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und so wie das Gold im Erze steckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im besten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz abgesehen, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind, der Verfasser zwar gedacht, aber nicht geschaut: er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition

geschrieben; und dies eben ist es, was sie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was jener gedacht hat, hätte der Leser, bei einiger Bemühung, allenfalls auch denken können: es sind nämlich eben vernünftige Gedanken, nähere Auseinandersetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntnis in die Welt: diese wird nur im Augenblick der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegenteil, dem Denken eines Autors ein Schauen zum Grunde lag; da ist es, als schriebe er aus einem Lande, wo der Leser nicht auch schon gewesen ist; da ist alles frisch und neu: denn es ist aus der Urquelle aller Erkenntnis unmittelbar geschöpft. Ich will den hier berührten Unterschied durch ein ganz leichtes und einfaches Beispiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftsteller wird leicht das tiefsinnige Hinstarren, oder das versteinernde Erstaunen, dadurch schildern, daß er sagt: „Er stand wie eine Bildsäule"; aber Cervantes sagt: „wie eine bekleidete Bildsäule: denn der Wind bewegte seine Kleider". (D. Quix., Bd. 6, Kap. 19.) Solchermaßen haben alle große Köpfe stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies unter anderm daran, daß auch die heterogensten unter ihnen doch im einzelnen so oft übereinstimmen und wieder zusammentreffen; weil sie eben alle von derselben Sache reden, die sie sämtlich vor Augen hatten: die Welt, die anschauliche Wirklichkeit: ja, gewissermaßen sagen sie sogar alle dasselbe, und die andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache stets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anschauung eingegeben hat, an dem Naiven der Aussagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichnisse, welches alles, ohne Ausnahme, die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der andern hingegen stets abgeht; weshalb diesen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote stehen und sie nie sich erlauben dürfen, naiv zu sein, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: statt dessen sind sie preziös. Darum sagte Buffon: Le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben sie einige traditionelle, ja konventionelle, also in abstracto überkommene Gesinnungen, Leidenschaften, noble Sentiments u. dgl., die sie den Helden ihrer

Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer bloßen Personifikation jener Gesinnungen werden, also gewissermaßen selbst schon Abstrakta und daher fade und langweilig sind. Wenn sie philosophieren, haben sie einige weite abstrakte Begriffe überkommen, mit denen sie, als gelte es algebraische Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehen: höchstens sieht man, daß sie alle dasselbe gelesen haben. Ein solches Hin- und Herwerfen mit abstrakten Begriffen, nach Art der algebraischen Gleichungen, welches man heutzutage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, sichere Resultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine fest und genau bestimmte Größe ist, wie die durch den Buchstaben der Algebra bezeichnete, sondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zusammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombinieren abstrakter Begriffe, höchstens Erinnerungen aus dem früher Angeschauten zum Stoff, und auch noch indirekt, sofern nämlich dieses die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen ist allein das Anschauen, das neue frische Percipieren selbst. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtnis aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtsein gegenwärtig sein, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Wesentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräsentiert ist, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtsein in einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit: sie verhalten sich zu einander wie der Text des alten Klassikers zu seinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung. Aber leider läßt diese sich weder festhalten, noch mitteilen: allenfalls lassen sich die objektiven Bedingungen dazu, durch die bildenden Künste und schon viel mittelbarer durch die Poesie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber sie beruht ebensosehr auf subjektiven Bedingungen, die nicht jedem und keinem jederzeit zu Gebote stehen, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünstigung Weniger sind. Unbedingt mitteilbar ist nur die schlechteste Erkenntnis, die abstrakte, die sekundäre, der Be-

griff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntnis. Wenn Anschauungen mitteilbar wären, da gäbe es eine der Mühe lohnende Mitteilung: so aber muß am Ende jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschale, und keiner kann dem andern helfen. Den Begriff aus der Anschauung zu bereichern, sind Poesie und Philosophie unablässig bemüht. — Inzwischen sind die wesentlichen Zwecke des Menschen praktisch; für diese aber ist es hinreichend, daß das anschaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächsten ähnlichen Fall, wiedererkennt: so wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, seine gesammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, sondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beschließt, was demselben gemäß ist. — Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstrakte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe stets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herab gelangen: hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahiert sind, daher man dieses schon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mitteilen, gehörig zu verstehen. Gelehrsamkeit ersetzt das Genie nicht, weil auch sie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntnis aber in der Auffassung der (Platonischen) Ideen der Dinge besteht, daher wesentlich intuitiv ist. Beim ersten Phänomen fehlt demnach die objektive Bedingung zur anschauenden Erkenntnis; beim zweiten die subjektive: jene läßt sich erlangen; diese nicht.

Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntnis, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt sieht, als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit

übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klärer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich dieselben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff ist in allen Köpfen derselbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterschied, auf welchem die so vielfache Abstufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieser ist also schon in der Wurzel, in der anschauenden Auffassung, vorhanden und entsteht nicht erst im Abstrakten. Daher eben zeigt die ursprüngliche geistige Ueberlegenheit sich so leicht bei jedem Anlaß, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntnis des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abstrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtnisses kann. Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntnis für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excellieren. Nur wer das Wesen der Menschen, wie sie in der Regel sind, intuitiv erkannt hat und ebenso die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird diesen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verstehen. Ein anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des Gratian auswendig wissen; dies wird ihn nicht vor Balourdisen und Mißgriffen schützen, wenn jene intuitive Erkenntnis ihm abgeht. Denn alle abstrakte Erkenntnis gibt zuvörderst bloß allgemeine Grundsätze und Regeln; aber der einzelne Fall ist fast nie genau nach der Regel zugeschnitten: sodann soll diese nun erst das Gedächtnis zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was selten pünktlich geschieht: dann soll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konklusion gezogen werden. Ehe das alles geschehen, wird die Gelegenheit uns meistens schon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundsätze und Regeln höchstens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermessen zu lassen. Freilich wird hieraus, mittelst Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langsam erwachsen; weshalb, in Verbindung mit diesen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die intuitive Erkenntnis, welche

stets nur das Einzelne auffaßt, steht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung ist für sie eins, und diesem folgt das Handeln auf dem Fuß. Hieraus erklärt sich, warum, im wirklichen Leben, der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichtum abstrakter Erkenntnisse liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntnis besteht, die ihm ursprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt sich zwischen beiden Erkenntnisweisen das Verhältnis des Papiergeldes zum baren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten jenes diesem vorzuziehen ist; so gibt es auch Dinge und Lagen, für welche die abstrakte Erkenntnis brauchbarer ist, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff ist, der, bei einer Angelegenheit, unser Thun leitet; so hat er den Vorzug, einmal gefaßt, unveränderlich zu sein; daher wir, unter seiner Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Festigkeit zu Werke gehen. Allein diese Sicherheit, die der Begriff auf der subjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unsicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falsch und grundlos sein, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch nicht ganz, seiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen Fall, so etwas plötzlich inne; so sind wir aus der Fassung gebracht: werden wir es nicht inne; so lehrt es der Erfolg. Daher sagt Vauvenargue: Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion. — Ist es hingegen unmittelbar die Anschauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältnisse, die unser Thun leitet; so schwanken wir leicht bei jedem Schritt; denn diese Anschauung ist durchweg modifikabel, ist zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelheiten in sich, und zeigt viele Seiten nacheinander: wir handeln daher ohne volle Zuversicht. Allein die subjektive Unsicherheit wird durch die objekte Sicherheit kompensiert: denn hier steht kein Begriff zwischen dem Objekt und uns, wir verlieren dieses nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig sehen, was wir vor uns haben und was wir thun; so werden wir das Rechte treffen. — Vollkommen sicher ist demnach unser Thun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, dessen richtiger Grund, Vollständigkeit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß ist. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterei, das

nach dem anschaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen.

Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis κατ' εξοχην, ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis: denn sie allein erteilt eigentliche Einsicht, sie allein wird vom Menschen wirklich assimiliert, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde sein heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche sehen wir sogar die Tugend eigentlich von der anschauenden Erkenntnis ausgehen: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch diese hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unserer eigenen Natur geschehen, sind eigentliche Symptome unsers wahren und unveränderlichen Charakters; nicht so die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen sind, und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die Weisheit, die wahre Lebensansicht, der richtige Blick und das treffende Urteil, gehen hervor aus der Art, wie der Mensch die anschauliche Welt auffaßt; nicht aber aus seinem bloßen Wissen, d. h. nicht aus abstrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wissenschaft nicht in den Beweisen, noch dem Bewiesenen besteht, sondern in dem Unbewiesenen, auf welches die Beweise sich stützen und welches zuletzt nur anschaulich erfaßt wird; so besteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einsicht jedes Menschen nicht in den Begriffen und dem Wissen in abstracto, sondern in dem Angeschauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin excelliert, erkennt die (Platonischen) Ideen der Welt und des Lebens: jeder Fall, den er gesehen, repräsentiert ihm unzählige; er faßt immer mehr jedes Wesen seiner wahren Natur nach auf, und sein Thun, wie sein Urteil, entspricht seiner Einsicht. Allmählich nimmt auch sein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Ueberlegenheit in der anschauenden Erkenntnis ist es allein, die ihren Stempel auch den Gesichtszügen aufdrückt; während die in der abstrakten dies nicht vermag. Dem Gesagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menschen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrsamkeit.

Denn natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. Der Gelehrte hat vor solchen allerdings einen Reichtum von Fällen und Thatsachen (historische Kenntnis) und Kausalbestimmungen (Naturlehre), alles in wohlgeordnetem, übersehbarem Zusammenhange voraus: aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einsicht in das eigentlich Wesentliche aller jener Fälle, Thatsachen und Kausalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichtums zu entraten: mit vielem hält man haus, mit wenig kommt man aus. Ihn lehrt ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er kennt, aber nicht eigentlich versteht: denn das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist lebendig; indem jede ihm bekannte Thatsache durch richtige und wohlgefaßte Anschauung belegt ist, wodurch dieselbe ihm tausend ähnliche vertritt. Hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten tot; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall ist, aus bloßen Worten, doch aus lauter abstrakten Erkenntnissen besteht; diese aber erhalten ihren Wert allein durch die anschauliche Erkenntnis des Individuums, auf die sie sich beziehen, und die zuletzt die sämtlichen Begriffe realisieren muß. Ist nun diese sehr dürftig; so ist ein solcher Kopf beschaffen, wie eine Bank, deren Assignationen den baren Fonds zehnfach übersteigen, wodurch sie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stempel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erschöpfung und Abnutzung, durch übermäßige erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung toter Begriffe; dabei sieht ein solcher oft so einfältig, albern und schafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anstrengung der dem Abstrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntniskraft bewirkte direkte Schwächung der unmittelbaren und anschauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fortwährende Einströmen fremder Gedanken die eigenen hemmen und ersticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn sie nicht den hohen Grad von Elastizität hat, welcher jenem unnatürlichen Strom zu widerstehen vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studieren geradezu den

Kopf; zudem auch dadurch, daß das System unserer eigenen Gedanken und Erkenntnisse seine Ganzheit und stetigen Zusammenhang einbüßt, wenn wir diesen so oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verscheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakespeare an den Touristen seiner Zeit tadelt, daß sie ihr eigen Land verkaufen, um Anderer ihres zu sehen. Jedoch ist die Lesewut der meisten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen. Es ist sogar gefährlich, früher über einen Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber nachgedacht hat. Denn da schleicht sich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Ansicht und Behandlung desselben in den Kopf, und zwar um so mehr, als Trägheit und Apathie anraten, sich die Mühe des Denkens zu ersparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu lassen. Dies nistet sich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Gräben geleiteten Bächen, stets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden ist dann doppelt schwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß sie vermeinen, gleich anderen Leuten, ihre Zeit zwischen Genuß und Arbeit teilen zu müssen. Nun halten sie das Lesen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfressen sich also daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da spielt nun nicht mehr bloß das Lesen dem Denken das Prävenire, sondern nimmt dessen Stelle ganz ein: denn sie denken an die Sachen auch gerade nur so lange, wie sie darüber lesen, also mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Ist aber das Buch weggelegt, so nehmen ganz andere Dinge ihr Interesse viel lebhafter in Anspruch, nämlich persönliche Angelegenheiten, sodann Schauspiel, Kartenspiel, Kegelspiel, Tagesbegebenheiten und Geklatsch. Der denkende Kopf ist es dadurch, daß solche Dinge kein Interesse für ihn haben, wohl aber seine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von selbst und ohne Buch: dies Interesse sich zu geben, wenn man es nicht hat, ist unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß jene immer nur von dem reden, was sie

gelesen, er hingegen von dem, was er gedacht hat, und daß sie sind, wie Pope sagt:

For ever reading, never to be read.*)

Der Geist ist seiner Natur nach ein Freier, kein Frönling: nur was er von selbst und gern thut, gerät. Hingegen erzwungene Anstrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachsen ist, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, stumpft das Gehirn so ab, wie Lesen im Mondschein die Augen. Ganz besonders thut dies auch die Anstrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der lateinischen und griechischen Grammatik vom sechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meisten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geist der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht alles was wir essen dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Teil davon wirklich assimiliert wird, das übrige wieder abgeht, weshalb mehr essen als man assimilieren kann, unnütz, ja schädlich ist; gerade so verhält es sich mit dem was wir lesen: nur sofern es Stoff zum Denken gibt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. Daher sagte schon Herakleitos πολυμαθια νουν ου διδασκει (multiscitia non dat intellectum): mir aber scheint die Gelehrsamkeit mit einem schweren Harnisch zu vergleichen, als welcher allerdings den starken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Last ist, unter der er vollends zusammensinkt. —

Die in unserm dritten Buch ausgeführte Darstellung der Erkenntnis der (Platonischen) Ideen, als der höchsten dem Menschen erreichbaren und zugleich als einer durchaus anschauenden, ist uns ein Beleg dazu, daß nicht im abstrakten Wissen, sondern in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter: Gelehrsamkeit hingegen ist relativ: die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht.

---

*) Beständig lesend, um nie gelesen zu werden.

Dem aber, der studiert, um Einsicht zu erlangen, sind die Bücher und Studien bloß Sprossen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntnis steigt: sobald eine Sprosse ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er sie liegen. Die vielen hingegen, welche studieren, um ihr Gedächtnis zu füllen, benutzen nicht die Sprossen der Leiter zum Steigen, sondern nehmen sie ab und laden sie sich auf, um sie mitzunehmen, sich freuend an der zunehmenden Schwere der Last. Sie bleiben ewig unten, da sie das tragen, was sie hätte tragen sollen.

Auf der hier auseinandergesetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntnis die anschauende Auffassung ist, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des Helvetius, daß die wirklich eigentümlichen und originellen Grundansichten, deren ein begabtes Individuum fähig ist, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle seine, wenn auch viel später geschaffenen Werke sind, nur bis zum fünfunddreißigsten, spätestens vierzigsten Lebensjahre in ihm entstehen, ja, eigentlich die Folge der in frühester Jugend gemachten Kombinationen sind. Denn sie sind eben nicht bloße Verkettungen abstrakter Begriffe, sondern die ihm eigene intuitive Auffassung der objektiven Welt und des Wesens der Dinge. Daß nun diese bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht teils darauf, daß schon bis dahin die Ektypen aller (Platonischen) Ideen sich ihm dargestellt haben, daher später keine mehr mit der Stärke des ersten Eindrucks auftreten kann; teils ist eben zu dieser Quintessenz aller Erkenntnis, zu diesen Abdrücken avant la lettre der Auffassung, die höchste Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt ist durch die Frische und Biegsamkeit seiner Fasern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn strömt: diese aber ist am stärksten nur so lange das arterielle System über das venöse ein entschiedenes Uebergewicht hat, welches schon mit den ersten dreißiger Jahren abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigsten Jahre das venöse System das Uebergewicht erhält; wie dies Cabanis vortrefflich und belehrend auseinandergesetzt hat. Daher sind die zwanziger und die ersten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume ist: nur jetzt setzen sich die Blüten an, deren Entwickelung alle späteren Früchte sind. Die anschauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken

des Individuums gegründet. Dieses kann durch Nachdenken das Aufgefaßte sich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntnisse erwerben, als Nahrung der einmal angesetzten Frucht; es kann seine Ansichten erweitern, seine Begriffe und Urteile berichtigen, durch endlose Kombinationen erst recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, seine besten Werke wird es meistens viel später produzieren*), aber neue Urerkenntnisse, aus der allein lebendigen Quelle der Anschauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht Byron in die wunderschöne Klage aus:

No more — no more — Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.**)

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht gestellt zu haben, daß alle abstrakte Erkenntnis, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, auch allen Wert allein durch ihre Beziehung auf diese hat, also dadurch, daß ihre Begriffe, oder deren Teilvorstellungen, durch Anschauungen zu realisieren, d. h. zu belegen sind; imgleichen, daß auf die Qualität dieser Anschauungen das meiste ankommt. Begriffe und Abstraktionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelst ihrer der ursprüngliche Stoff der Erkenntnis leichter zu handhaben, zu übersehen und zu ordnen ist: aber so vielfältige, logische und dialektische Operationen mit ihnen auch möglich sind; so wird aus diesen doch nie eine ganz ursprüngliche und neue Erkenntnis hervorgehen, d. h. eine solche, deren Stoff nicht schon in der Anschauung

*) Wie die größte Wärme erst dann anfängt, wann die Tage schon abnehmen.

**) Nicht mehr, — nicht mehr, — o nimmermehr auf mich,
Kann, gleich dem Tau, des Herzens Frische fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir sehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Brust bewahrt sie, wie die Zell' den Honig.
Denkst du, der Honig sei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht sie, nur deine eigne Kraft
Kann selbst der Blume Süßigkeit verdoppeln.

läge, oder auch aus dem Selbstbewußtsein geschöpft wäre. Dies ist der wahre Sinn der dem Aristoteles zugeschriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es ist ebenfalls der Sinn der Lockeschen Philosophie, welche dadurch, daß sie die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse endlich einmal ernstlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philosophie macht. Es ist, in der Hauptsache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch sie nämlich will, daß man nicht bei den Begriffen stehen bleibe, sondern auf den Ursprung derselben zurückgehe, also auf die Anschauung; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zusatz, daß was von der Anschauung selbst gilt, sich auch auf die subjektiven Bedingungen derselben erstreckt, also auf die Formen, welche im anschauenden und denkenden Gehirn, als seine natürlichen Funktionen, prädisponiert liegen; obgleich diese wenigstens virtualiter der wirklichen Sinnesanschauung vorhergängig, d. h. a priori sind, also nicht von dieser abhängen, sondern diese von ihnen: denn auch diese Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregungen der Sinnesnerven die empirische Anschauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieser, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden bestimmt sind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält sich daher zur Lockeschen Philosophie wie die Analysis des Unendlichen zur Elementargeometrie; ist jedoch durchaus als Fortsetzung der Lockeschen Philosophie zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist demnach kein anderer, als das empirische Bewußtsein, welches in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge (äußere Anschauung) zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die, statt hievon auszugehen, beliebig gewählte abstrakte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen u. s. w. u. s. w. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebnis führen. Dennoch haben Philosophen zu allen Zeiten es mit dergleichen versucht; daher sogar Kant bisweilen, nach hergebrachter Weise und mehr aus Gewohnheit, als aus Konsequenz, die Philosophie als eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen definiert. Eine solche aber würde eigentlich unternehmen,

aus bloßen Teilvorstellungen (denn das sind die Abstraktionen) herauszubringen, was in den vollständigen Vorstellungen (den Anschauungen), daraus jene, durch Weglassen, abgezogen sind, nicht zu finden ist. Die Möglichkeit der Schlüsse verleitet hiezu, weil hier die Zusammenfügung der Urteile ein neues Resultat gibt; wiewohl mehr scheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urteilen schon lag; da ja die Konklusion nicht mehr enthalten kann, als die Prämissen. Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehen. Wer ein recht grelles Beispiel eines solchen verkehrten Ausgehens von bloßen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica des Proklos, um sich das Nichtige jener ganzen Methode zu verdeutlichen. Da werden Abstrakta, wie εν, πληθος, αγαθον, παραγον και παραγομενον, αυταρκες, αιτιον, κρειττον, κινητον, ακινητον, κινουμενον (unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum) u. s. w. aufgerafft, aber die Anschauungen, denen allein sie ihren Ursprung und allen Gehalt verdanken, ignoriert und darüber vornehm weggesehen: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konstruiert, wobei das Ziel, der θεος, verdeckt gehalten, also scheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte nicht, schon beim ersten Blatt, der Leser, so gut wie der Autor, wo das alles hinaus soll. Ein Bruchstück davon habe ich bereits oben angeführt. Wirklich ist dies Produkt des Proklos ganz besonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illusorisch dergleichen Kombinationen abstrakter Begriffe sind, indem sich daraus machen läßt, was einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. κρειττον. Bei persönlicher Gegenwart eines solchen Begriffsarchitekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge seien, von denen er so vieles zu berichten hat, und woher er die Gesetze, aus denen er seine sie betreffenden Folgerungen zieht, kenne? Da würde er denn bald genötigt sein, auf die empirische Anschauung zu verweisen, in der ja allein die reale Welt sich darstellt, aus welcher jene Begriffe geschöpft sind. Alsdann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht

ganz ehrlich von der gegebenen Anschauung einer solchen Welt ausginge, wo er bei jedem Schritt seine Behauptungen durch sie belegen könnte, statt mit Begriffen zu operieren, die doch allein aus ihr abgezogen sind und daher weiter keine Gültigkeit haben können, als die, welche sie ihnen erteilt. Aber freilich, das ist eben sein Kunststück, daß er durch solche Begriffe, in denen, vermöge der Abstraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und als vereint was unvereinbar ist, weit über die Anschauung, die ihnen den Ursprung gab und damit über die Grenzen ihrer Anwendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die ist, welche den Baustoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt von Hirngespinsten. Ich habe hier den Proklos angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreistigkeit, mit der es durchgeführt ist, besonders deutlich wird: aber auch beim Plato findet man einige, wenn gleich minder grelle Beispiele der Art, und überhaupt liefert die philosophische Litteratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unserigen ist reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der Schellingschen Schule und sehe die Konstruktionen, welche aufgebaut werden aus Abstraktis wie Endliches, Unendliches, — Sein, Nichtsein, Anderssein, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt,. — Bestimmen, Bestimmtwerden, Bestimmtheit, — Grenze, Begrenzen, Begrenztsein, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, — Identität, Diversität, Indifferenz, — Denken, Sein, Wesen u. s. f. Nicht nur gilt von Konstruktionen aus solchem Material alles oben Gesagte; sondern, weil durch dergleichen weite Abstrakta unendlich vieles gedacht wird, kann in ihnen nur äußerst wenig gedacht werden: es sind leere Hülsen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philosophierens erstaunlich gering und ärmlich, woraus jene unsägliche und marternde Langweiligkeit entsteht, die allen solchen Schriften eigen ist. Wollte ich nun gar an den Mißbrauch erinnern, den Hegel und seine Gesellen mit dergleichen weiten und leeren Abstraktis getrieben haben; so müßte ich besorgen, daß dem Leser übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteste Langweiligkeit schwebt über dem hohlen Wortkram dieser widerlichen Philosophaster.

Daß ebenfalls in der praktischen Philosophie aus bloßen abstrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, ist wohl das einzige, was zu lernen ist aus den

moralischen Abhandlungen des Theologen Schleiermacher, mit deren Vorlesung derselbe, in einer Reihe von Jahren, die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zusammengedruckt erschienen sind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abstrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchstes Gut, Sittengesetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß sie eben in den Moralsystemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieselben wird dann gar spitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Ursprung jener Begriffe, auf die Sache selbst losgegangen, auf das wirkliche Menschenleben, auf welches doch allein jene Begriffe sich beziehen, aus dem sie geschöpft sein sollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb sind diese Diatriben ebenso unfruchtbar und nutzlos, wie sie langweilig sind; womit viel gesagt ist. Leute, wie diesen nur gar zu gern philosophierenden Theologen, findet man zu allen Zeiten, berühmt, während sie leben, nachher bald vergessen. Ich rate hingegen lieber die zu lesen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit ist kurz und kostbar.

Wenn nun, allem hier Gesagten zufolge, weite, abstrakte, zumal aber durch keine Anschauung zu realisierende Begriffe nie die Erkenntnisquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philosophierens sein dürfen; so können doch bisweilen einzelne Resultate desselben so ausfallen, daß sie sich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgend eine Anschauung belegen lassen. Erkenntnisse dieser Art werden freilich auch nur halbe Erkenntnisse sein; sie zeigen gleichsam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher soll man auch nur im äußersten Fall und wo man an den Grenzen der unsern Fähigkeiten möglichen Erkenntnis angelangt ist, sich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beispiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seins außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben. Bei Begriffen dieser Art wankt gleichsam der feste Boden, der unser sämtliches Erkennen trägt: das Anschauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Notfall das Philosophieren in solche Erkenntnisse auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das oben gerügte Operieren mit weiten Abstraktis, unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntnis, aus

der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrolle derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrtümer des dogmatischen Philosophierens. Eine Wissenschaft aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, also aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann sicher sein, wenn alle ihre Sätze synthetische a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall ist: denn nur solche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empirischen Stoff; so muß man diesen stets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontrollieren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten sind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffssphären, aneinander; so wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: ist aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geschehen; so ist das ganze Gebäude von seinem Fundament losgerissen und schwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer sind ohne vordere Schneidezähne", und wende dies und was daraus folgt auf die Kamele an; so wird alles falsch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was Kant das Vernünfteln nennt und so oft tadelt: denn dies besteht eben in einem Subsumieren von Begriffen unter Begriffe, ohne Rücksicht auf den Ursprung derselben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausschließlichkeit einer solchen Subsumtion, wodurch man dann, auf längerm oder kürzerm Umwege, zu fast jedem beliebigen Resultat, das man sich als Ziel vorgesteckt hatte, gelangen kann; daher dieses Vernünfteln vom eigentlichen Sophistizieren nur dem Grade nach verschieden ist. Nun aber ist, im Theoretischen, Sophistizieren eben das, was im Praktischen Schikanieren ist. Dennoch hat selbst Platon sich sehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: Proklos hat, wie schon erwähnt, diesen Fehler seines Vorbildes, nach Weise aller Nachahmer, viel weiter getrieben. Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, ist ebenfalls stark damit behaftet. Aber auch schon in den Fragmenten des Eleaten Melissos finden wir deutliche Beispiele von solchem Vernünfteln (besonders §§ 2—5 in Brandis' Comment. Eleat.): sein Verfahren mit den Be-

griffen, die nie die Realität, aus der sie ihren Inhalt haben, berühren, sondern, in der Atmosphäre abstrakter Allgemeinheit schwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muster von solchem Vernünfteln ist ferner des Philosophen Sallustius Büchelchen De Diis et mundo, besonders c. c. 7, 12 et 17. Aber ein eigentliches Kabinettstück von philosophischem Vernünfteln, übergehend in entschiedenes Sophistizieren, ist folgendes Raisonnement des Platonikers Maximus Tyrius, welches ich, da es kurz ist, hersetzen will. „Jede Ungerechtigkeit ist die Entreißung eines Guts: es gibt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber ist nicht zu entreißen: also ist es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Bösen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder daß solche der Böse von dem Bösen erleide. Allein der Böse besitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein solches ist: also kann ihm keines genommen werden. Also kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Also ist die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache." — Das Original, durch Wiederholungen weniger konzis, lautet so: Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου· το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ' αποβλητον, ουδ' ἑλετον, ουδε ληιστον. Ειεν ουν, ουδ' αδικειται ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου. ἡ δε αδικια ἠν αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ, τι αφαιρεσθῃ, ουδε εις ὁ, τι αδικησθῃ, εχει (Sermo 2). Auch ein modernes Beispiel von solchen Beweisen aus abstrakten Begriffen, wodurch ein offenbar absurder Satz als Wahrheit aufgestellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes, des Jordanus Brunus. In seinem Buche Del infinito universo e mondi (S. 87 der Ausgabe von A. Wagner) läßt er einen Aristoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle I, 5 De coelo des Aristoteles) beweisen, daß jenseit der Welt kein Raum sein könne. Die Welt nämlich sei eingeschlossen von der achten Sphäre des Aristoteles; jenseit dieser aber könne kein Raum mehr sein. Denn: gäbe es jenseit derselben noch einen Körper; so wäre dieser entweder

einfach oder zusammengesetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Prinzipien sophistisch bewiesen, daß kein einfacher Körper daselbst sein könne; aber auch kein zusammengesetzter: denn dieser müßte aus einfachen bestehen. Also ist daselbst überhaupt kein Körper: — dann aber auch kein Raum. Denn der Raum wird definiert als „das, worin Körper sein können": nun ist aber eben bewiesen, daß daselbst keine Körper sein können. Also ist auch kein Raum da. Dies letztere ist der Hauptstreich dieses Beweises aus abstrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz „wo kein Raum ist, können keine Körper sein" als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertiert wird: „wo keine Körper sein können, da ist kein Raum". Aber jener Satz ist, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieser: „alles Raumlose ist körperlos": er darf also nicht simpliciter konvertiert werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus abstrakten Begriffen, mit einem Ergebnis, welches der Anschauung offenbar widerstreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes), sich auf so einen logischen Fehler zurückführen. Denn das Sophistische liegt nicht immer in der Form, sondern oft in der Materie, in den Prämissen und in der Unbestimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. Hiezu finden sich zahlreiche Belege bei Spinoza, dessen Methode es ja ist, aus Begriffen zu beweisen; man sehe z. B. die erbärmlichen Sophismen, in seiner Ethica, P. IV, prop. 29—31, mittelst der Vieldeutigkeit der schwankenden Begriffe convenire und commune habere. Doch verhindert dergleichen nicht, daß den Neo-Spinozisten unserer Tage alles, was er gesagt hat, als ein Evangelium gilt. Besonders sind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige gibt, belustigend, durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor seinem Satz omnis determinatio est negatio, bei welchem sie, dem charlatanischen Geiste der Schule gemäß, ein Gesicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigste von selbst begreift, daß wenn ich, durch Bestimmungen, etwas abgrenze, ich eben dadurch das jenseit der Grenze Liegende ausschließe und also verneine.

Also an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht sichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anschauung kontrolliert, offen stehen, und daß mit-

hin für unsern Intellekt die Anschauung das ist, was für unsern Leib der feste Boden, auf welchem er steht: verlassen wir jene, so ist alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieser Auseinandersetzungen und Beispiele die Ausführlichkeit derselben zu gute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterschied, ja, Gegensatz zwischen dem anschauenden und dem abstrakten oder reflektierten Erkennen, dessen Feststellung ein Grundzug meiner Philosophie ist, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unsers geistigen Lebens nur aus ihm erklärlich sind. Das verbindende Mittelglied zwischen jenen beiden so verschiedenen Erkenntnisweisen bildet, wie ich § 14 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" dargethan habe, die Urteilskraft. Zwar ist diese auch auf dem Gebiete des bloß abstrakten Erkennens thätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher ist jedes Urteil, im logischen Sinn dieses Worts, allerdings ein Werk der Urteilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren subsumiert wird. Jedoch ist diese Thätigkeit der Urteilskraft, wo sie bloß Begriffe miteinander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Da nämlich dort, durch Analyse der Begriffe in ihre wesentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logischem Wege muß entschieden werden können, wozu die jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; so ist die Urteilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Prozesses thätig, indem der mit ihr Begabte schnell übersieht, was Andere erst durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abstrakte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumiert und so in das reflektierte Wissen abgesetzt werden soll. Daher ist es dieses Vermögen, welches die festen Grundlagen aller Wissenschaften, als welche stets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden bestehen, aufzustellen hat. Hier in den Grundurteilen liegt daher auch die Schwierigkeit derselben, nicht in den Schlüssen daraus. Schließen ist leicht, urteilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urteile stets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urteilskraft im praktischen

Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch, in der Hauptsache, ihr Werk ist. Bei ihrer Thätigkeit muß, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenstrahlen in einen engen Fokus zusammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, daß er sie mit einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixiert und dann mit Besonnenheit das Ergebnis sich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urteils in den meisten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher ist; ja, ich habe nachgewiesen, daß hier die Quelle alles Irrtums liegt. Dennoch ist in allen empirischen Wissenschaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieser Weg meistens der einzige vorhandene. Das Experiment ist schon ein Versuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher ist es entscheidend und bringt wenigstens den Irrtum zu Tage; vorausgesetzt, daß es richtig gewählt und redlich angestellt sei, nicht aber wie die Newtonischen Experimente in der Farbenlehre; aber auch das Experiment muß wieder beurteilt werden. Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objektiver Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten alle, welche dieselben verstehen, auch übereinstimmend urteilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu thun haben.

Aeußerungen der Urteilskraft sind auch Witz und Scharfsinn: in jenem ist sie reflektierend, in diesem subsumierend thätig. Bei den meisten Menschen ist die Urteilskraft bloß nominell vorhanden: es ist eine Art Ironie, daß man sie den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urteil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurteil und Nachurteil ein; wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden,

aus welcher unter vielen Hunderten kaum einer losgesprochen wird. Eingeständlich ist sie freilich nicht; da sie sogar vor sich selber zum Schein urteilen, dabei jedoch stets nach der Meinung Anderer schielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehen, haben sie alle keine anderen, als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolzieren. Andere borgen sie wieder von ihnen und machen es damit ebenso. Dies erklärt die schnelle und weite Verbreitung der Irrtümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profession, also Journalisten u. dgl., geben in der Regel nur falsche Ware aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falsche Juwelen.

Kapitel 8.*)

Zur Theorie des Lächerlichen.

Auf dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir so nachdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zwischen anschaulichen und abstrakten Vorstellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende seine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erst weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identischen Ursprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde schon von Cicero erkannt, aber auch sofort als unlösbar aufgegeben. (De orat., II, 58.) Der älteste mir bekannte Versuch einer psychologischen Erklärung des Lachens findet sich in Hutchesons Introduction into moral philosophy Bk. 1, ch. 1, § 14. — Eine etwas spätere anonyme Schrift, Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, ist als Ventilation des Gegenstandes nicht ohne Verdienst. Die Meinungen der von Home bis zu Kant sich an einer Erklärung jenes der menschlichen Natur eigentümlichen Phänomens versuchenden Philosophen hat Platner zusammengestellt, in seiner Anthropologie, § 894. — Kants und

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 13 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

Jean Pauls Theorien des Lächerlichen sind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweisen halte ich für überflüssig; da jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf sie zurückzuführen versucht, bei den allermeisten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit sofort erhalten wird.

Meiner im ersten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" ausgeführten Erklärung zufolge ist der Ursprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je größer und unerwarteter, in der Auffassung des Lachenden, diese Inkongruenz ist, desto heftiger wird sein Lachen ausfallen. Demnach muß bei allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweisen sein ein Begriff und ein Einzelnes, also ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff sich subsumieren, mithin durch ihn sich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall ist, statt eines solchen anschaulichen Realen, ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; so wird er doch das Lachen erst dadurch erregen, daß die Phantasie ihn realisiert, d. h. ihn durch einen anschaulichen Repräsentanten vertreten läßt, und so der Konflikt zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten stattfindet. Ja, man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluß in der ersten Figur, mit einer unbestrittenen major und einer unerwarteten, gewissermaßen nur durch Schikane geltend gemachten minor; infolge welcher Verbindung die Konklusion die Eigenschaft des Lächerlichen an sich hat.

Ich habe, im ersten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" für überflüssig gehalten, diese Theorie an Beispielen zu erläutern; da jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht selbst leisten kann. Um jedoch auch der Geistesträgheit derjenigen Leser, die durchaus im passiven Zustand verharren wollen, zu Hilfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will

ich, in dieser dritten Auflage, die Beispiele vermehren und anhäufen; damit es unbestritten sei, daß hier, nach so vielen fruchtlosen, früheren Versuchen, die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das schon vom Cicero aufgestellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöst sei. —

Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei aufeinander treffende Linien erfordert sind, welche, wenn verlängert, einander schneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte streift, an diesem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäß die abstrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwischen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein solcher Winkel uns augenscheinlich vorliegt; so wird dieses uns leicht ein Lächeln abnötigen. Das Lächerliche in diesem Fall ist zwar äußerst schwach: hingegen tritt gerade in ihm der Ursprung desselben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten ungemein deutlich hervor. — Je nachdem wir, beim Auffinden einer solchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anschaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehen, ist das dadurch entstehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höheren Grade, zumal im Praktischen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergesetzt worden. Um nun Beispiele des ersten Falles, also des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächst die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei strenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung sah, und der darauf zum König sagte: „Hätten Euer Majestät angezogen, was ich angezogen habe; so würden Sie es sehr warm finden", — und auf die Frage, was er angezogen habe: „meine ganze Garderobe". — Unter diesem letztern Begriff ist nämlich, so gut wie die unübersehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, dessen Anblick auf seinem frierenden Leibe sich jedoch dem Begriff sehr inkongruent zeigt. — Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einst, daß die Marseillaise gespielt werde, und geriet, als dies nicht geschah, in großes Schreien und Toben; so daß endlich ein Polizeikommissarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es sei nicht erlaubt, daß im Theater etwas anderes vorkomme, als was auf dem Zettel stehe. Da rief eine Stimme: Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi

sur l'affiche? welcher Einfall das einstimmigste Gelächter erregte. Denn hier ist die Subsumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. — Das Epigramm:

„Bav ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach:
Wenn seine Herde schläft, bleibt er allein noch wach,"

subsumiert unter den Begriff eines bei der schlafenden Herde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeschläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. — Analog ist die Grabschrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her": — es subsumiert unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des „von Getöteten umringt Liegens" den Arzt, der das Leben erhalten soll. — Sehr häufig besteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall subsumiert werden kann, welcher jedoch allem, was sonst darunter gedacht wird, sehr heterogen ist. So im Romeo, wenn der lebhafte, aber soeben tödlich verwundete Mercutio seinen Freunden, die ihn morgen zu besuchen versprechen, antwortet: „Ja, kommt nur, ihr werdet einen stillen Mann an mir finden", unter welchen Begriff hier der Tote subsumiert wird: im Englischen kommt aber noch das Wortspiel hinzu, daß a grave man zugleich den ernsthaften, und den Mann des Grabes bedeutet. — Dieser Art ist auch die bekannte Anekdote vom Schauspieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improvisieren streng untersagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erscheinen, wobei, als er gerade auf dem Proscenio war, das Pferd Mist fallen ließ, wodurch das Publikum schon zum Lachen bewogen wurde, jedoch sehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferde sagte: „Was machst denn du? weißt du nicht, daß uns das Improvisieren verboten ist?" Hier ist die Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff sehr deutlich, daher das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äußerst stark. — Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: „Die jüdische Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns, unter obligater Begleitung, eingeliefert." Diese Subsumtion einer Polizeieskorte unter einen musikalischen Ausdruck ist sehr glücklich;

wiewohl sich schon dem bloßen Wortspiel nähernd. — Hingegen ist es ganz der hier in Rede stehenden Art, wenn Saphir, in einem Federkrieg gegen den Schauspieler Angeli, diesen bezeichnet als „den an Geist und Körper gleich großen Angeli" — wo, vermöge der stadtbekannten winzigen Statur des Schauspielers, unter den Begriff „groß" das ungemein Kleine sich anschaulich stellt: — so auch, wenn derselbe Saphir die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte" nennt, also unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenschaft bringt: — ebenso, wenn man von einer Dame, auf deren Gunst Geschenke Einfluß hätten, sagen wollte, sie wisse das utile dulci zu vereinigen; wodurch man unter den Begriff der Regel, welche, vom Horaz in ästhetischer Hinsicht empfohlen wird, das moralisch Gemeine bringt: ebenso, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „bescheidenen Wohnsitz stiller Freuden". — Die gute Gesellschaft, welche um vollkommen fade zu sein, alle entschiedenen Aeußerungen und daher alle starken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um skandalöse, oder irgendwie anstößige Dinge zu bezeichnen, sich dadurch zu helfen, daß sie solche, zur Milderung, mittelst allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird diesen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene subsumiert, wodurch eben, in entsprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entsteht. Dahin also gehört das Obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt", — wenn er geprügelt und herausgeschmissen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan", — wenn er betrunken ist; wie auch „die Frau soll schwache Augenblicke haben", — wenn sie ihrem Mann Hörner aufsetzt; u. s. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für sich nichts Unanständiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanständige Vorstellung leitet. Sie sind in der Gesellschaft sehr häufig. Aber ein vollkommenes Muster der durchgeführten und großartigen Aequivoke ist die unvergleichliche Grabschrift auf den Justice of peace von Shenstone, als welche, in ihrem hochtrabenden Lapidarstil, von edeln und erhabenen Dingen zu reden scheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz anderes zu subsumieren ist, welches erst im allerletzten Wort, als unerwarteter Schlüssel zum Ganzen, hervortritt und der Leser laut auflachend entdeckt,

daß er bloß eine sehr schmutzige Aequivoke gelesen hat. Sie herzusetzen und gar noch zu übersetzen ist in diesem glatt gekämmten Zeitalter schlechterdings unzulässig: man findet sie in Shenstone's Poëtical works, überschrieben Inscription. Die Aequivoken gehen bisweilen in das bloße Wortspiel über, von welchem im Text das Nötige gesagt worden.

Auch wider die Absicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subsumtion des in einer Hinsicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemessenen Begriff stattfinden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche sich bemühen, in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich seinem gestorbenen Kinde ein Epitaphium gesetzt, welches anhebt: „Liebliche, früh gebrochene Lilie". — Wird hingegen, mit plumper Absichtlichkeit, ein Reales und Anschauliches geradezu unter den Begriff seines Gegenteils gebracht, so entsteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei starkem Regen gesagt wird: „das ist heute ein angenehmes Wetter"; — oder, von einer häßlichen Braut: „der hat sich ein schönes Schätzchen ausgesucht"; — oder von einem Spitzbuben: „dieser Ehrenmann"; u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über so etwas lachen: denn hier ist die Inkongruenz zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieser plumpen Uebertreibung in der Bewerkstelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter desselben, besagte Inkongruenz, sehr deutlich hervor. — Dieser Gattung des Lächerlichen ist, wegen der Uebertreibung und deutlichen Absichtlichkeit, in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren besteht darin, daß sie den Vorgängen und Worten eines ernsthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Personen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterschiebt. Sie subsumiert also die von ihr dargestellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche sie nun in gewisser Hinsicht passen müssen, während sie übrigens denselben sehr inkongruent sind; wodurch dann der Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten sehr grell hervortritt. An bekannten Beispielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der Zobeide von Carlo Gozzi, Akt 4, Scene 3, wo zweien Hanswürsten, die sich soeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig nebeneinander liegen, die berühmte Stanze des Ariosto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavalieri antichi

u. s. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt ist. — Dieser Art ist auch die in Deutschland sehr beliebte Anwendung ernster, besonders Schillerscher Verse auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausspricht, enthält. So z. B. wann jemand einen recht charakteristischen Streich hat ergehen lassen, wird es selten an einem fehlen, der dazu sagt: „Daran erkenn' ich meine Pappenheimer." Aber originell und sehr witzig war es, als einer an ein eben getrautes junges Ehepaar, dessen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlußworte der Schillerschen Ballade „Die Bürgschaft" (ich weiß nicht wie laut) richtete:

„Ich sei, erlaubt mir die Bitte,
In euerm Bunde der dritte."

Die Wirkung des Lächerlichen ist hier stark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns ein moralisch edles Verhältnis zu denken gibt, ein verbotenes und unsittliches, aber richtig und ohne Veränderung subsumiert, also dadurch gedacht wird. — In allen hier angeführten Beispielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abstrakten Gedanken, ein Reales, unmittelbar, oder mittelst eines engern Begriffes, subsumiert wird, welches zwar, nach der Strenge, darunter gehört, jedoch himmelweit verschieden ist von der eigentlichen und ursprünglichen Absicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß besteht der Witz, als Geistesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt, in umgekehrter Richtung, vom abstrakten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, oder Anschaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demselben, die übersehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närrische Handlung entsteht. Da das Schauspiel Handlung erfordert, so ist diese Art des Lächerlichen der Komödie wesentlich. Hierauf beruht Voltaires Bemerkung: J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels,

qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beispiele dieser Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als jemand geäußert hatte, daß er gern allein spazieren ginge, sagte ein Oesterreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein spazieren: ich halt auch: da können wir zusammen gehn." Er geht aus von dem Begriff „ein Vergnügen, welches zwei lieben, können sie gemeinschaftlich genießen", und subsumiert demselben den Fall, der gerade die Gemeinschaft ausschließt. Ferner der Bediente, welcher das abgeschabte Seehundsfell am Koffer seines Herrn mit Makassaröl bestreicht, damit es wieder behaart werde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makassaröl macht Haare wachsen": — die Soldaten in der Wachtstube, welche dem eben eingebrachten Arrestanten an ihrem Kartenspiel teilzunehmen erlauben, weil er aber dabei schikaniert, wodurch Streit entsteht, ihn hinauswerfen: sie lassen sich leiten durch den allgemeinen Begriff „schlechte Gesellen wirft man hinaus", — vergessen aber, daß er zugleich Arrestant, d. h. einer, den sie festhalten sollen, ist. — Zwei Bauerjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches sie, um ihm feines zu substituieren, heraushaben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüßen. Da legte der eine die Mündung des Laufes in seinen Hut, den der zwischen die Beine nahm, und sagte zum andern: „Jetzt drücke du ganz sachte, sachte, sachte los: da kommt zuerst das Schrot." Er geht aus von dem Begriff „Verlangsamung der Ursache gibt Verlangsamung der Wirkung". — Belege sind ferner die meisten Handlungen des Don Quixote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geschöpft, die ihm vorkommenden ihnen sehr heterogenen Realitäten subsumiert, z. B. um die Unterdrückten zu unterstützen, die Galeerensklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhausianaden hieher: nur sind sie nicht Handlungen, die vollzogen, sondern unmögliche, die als wirklich geschehen dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denselben ist allemal die Thatsache so gefaßt, daß sie, bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plausibel erscheint: aber hinterher, wenn man zur Anschauung des individuellen Falls herabkommt, also a posteriori, thut sich das Unmögliche der Sache, ja, das Absurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeschauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Posthorn eingefrorenen Melodien in der warmen

Stube auftauen; — wenn Münchhausen, bei strengem Frost, auf dem Baume sitzend, sein herabgefallenes Messer am gefrierenden Wasserstrahl seines Urins in die Höhe zieht, u. s. w. Dieser Art ist auch die Geschichte von zwei Löwen, welche nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wut sich gegenseitig auffressen; so daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch gibt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anschauliche gebracht wird, weder ausgesprochen, noch angedeutet zu werden braucht, sondern vermöge der Ideenassociation von selbst ins Bewußtsein tritt. Das Lachen, in welches Garrick, mitten im Tragieren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre stehender Fleischer, um sich den Schweiß abzuwischen, einstweilen seinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreschranke gestützt, nach dem Theater hinsah, seine Perücke aufgesetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß Garrick vom hinzugedachten Begriff eines Zuschauers ausging. Eben hierauf beruht es, daß gewisse Tiergestalten, wie Affen, Känguruhs, Springhasen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erscheinen, weil etwas Menschenähnliches in ihnen uns veranlaßt, sie unter den Begriff der menschlichen Gestalt zu subsumieren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demselben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anschauung uns zum Lachen bewegt, sind nun entweder die eines Andern, oder unsere eigenen. Im erstern Falle lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigstens belustigende Ueberraschung. Kinder und rohe Menschen lachen daher bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefaßten Begriff des Irrtums überführten. — In der Regel ist das Lachen ein vergnüglicher Zustand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erschütterung hin, welche diese Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält das Angeschaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es ist gar nicht dem Irrtum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von außerhalb, sondern vertritt sich selbst. Sein

Konflikt mit dem Gedachten entspringt zuletzt daraus, daß dieses mit seinen abstrakten Begriffen nicht herabkann zur endlosen Mannigfaltigkeit und Nuancierung des Anschaulichen. Dieser Sieg der anschauenden Erkenntnis über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die ursprüngliche, von der tierischen Natur unzertrennliche Erkenntnisweise, in der sich alles, was dem Willen unmittelbares Genügen gibt, darstellt: es ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit: auch ist dasselbe mit keiner Anstrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegenteil: es ist die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung stets einige, oft bedeutende Anstrengung erfordert, und deren Begriffe es sind, welche sich oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen, indem sie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes, das Vehikel unserer Befürchtungen, unserer Reue und aller unserer Sorgen abgeben. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft jetzt einmal der Unzulänglichkeit überführt zu sehen, muß uns daher ergötzlich sein. Deshalb also ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Tier, wie der Sprache, so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. Jedoch hat, beiläufig gesagt, auch sein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteristischen Akt vor allen andern Tieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vorteilhaft sticht doch diese, ihm von der Natur eingegebene Begrüßung ab, gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeigungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausendmal übertrifft. —

Das Gegenteil des Lachens und Scherzes ist der Ernst. Demgemäß besteht er im Bewußtsein der vollkommenen Uebereinstimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt wie sie sind, und daß sie sind wie er sie denkt. Eben deshalb ist der Uebergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen; weil jene vom

Ernst angenommene Uebereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affektiert und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlaß dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht sein, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen Anderer über das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt, zwischen unsern Begriffen und der objektiven Realität sei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphierend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen, bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwischen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal, gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit.

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz: er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des einen dieser beiden, eine Diskrepanz zuwege zu bringen; während sein Gegenteil der Ernst in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die Ironie: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegenteil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu teilen simulieren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Kollokutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz

versteckte Ernst, und dies ist der Humor. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. — Erklärungen wie „der Humor ist die Wechseldurchdringung des Endlichen und Unendlichen" drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken derer, die an solchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. — Die Ironie ist objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber subjektiv, nämlich zunächst nur für das eigene Selbst da. Demgemäß finden die Meisterstücke der Ironie sich bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer subjektiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt gerät mit einer ihr sehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der sie weder ausweichen, noch sich selbst aufgeben kann; daher sie, zur Vermittelung, versucht, ihre eigene Ansicht und jene Außenwelt durch dieselben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieser bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint. Fängt die Ironie mit ernster Miene an und endigt mit lächelnder, so hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beispiel von diesem kann schon der oben angeführte Ausdruck des Mercutio gelten. Desgleichen im Hamlet: Polonius: „Gnädigster Herr, ich will ehrerbietigst Abschied von Ihnen nehmen. — Hamlet: Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; — ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben." — Sodann, vor der Aufführung des Schauspiels bei Hofe, sagt Hamlet zur Ophelia: „Was sollte ein Mensch anderes thun, als lustig sein? Denn seht nur, wie vergnügt meine Mutter aussieht, und mein Vater ist doch erst vor zwei Stunden gestorben. — Ophelia: Vor zweimal zwei Monaten, gnädigster Herr. — Hamlet: So lange ist's her?! Ei, da mag der Teufel noch schwarz gehen! ich will mir ein munteres Kleid machen lassen." — Ferner auch in Jean Pauls „Titan", wenn der tiefsinnig gewordene und nun über sich selbst brütende Schoppe öfter seine Hände ansehend zu sich sagt: „Da sitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer ist aber solcher?" — Als wirklicher Humorist tritt Heinrich Heine auf, in seinem „Romanzero": hinter allen seinen

Scherzen und Possen merken wir einen tiefen Ernst, der sich schämt, unverschleiert hervorzutreten. — Demnach beruht der Humor auf einer besondern Art der Laune (wahrscheinlich von Luna), durch welchen Begriff, in allen seinen Modifikationen, ein entschiedenes Ueberwiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffassung der Außenwelt, gedacht wird. Auch jede poetische, oder künstlerische Darstellung einer komischen, ja sogar possenhaften Scene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernster Gedanke durchschimmert, ist Produkt des Humors, also humoristisch. Dahin gehört z. B. eine kolorierte Zeichnung von Tischbein: sie stellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches seine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor diesem steht ein Mensch, in der Weste, so daß, von seinen Füßen ausgehend, der Schatten seiner Person sich über das ganze Zimmer erstreckt. „Das ist einer," kommentierte Tischbein dazu, „dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er sich, daß er doch einen so großen Schatten werfen kann." Sollte ich nun aber den hinter diesen Scherz versteckten Ernst aussprechen, so könnte ich es am besten durch folgende dem persischen Gedichte Anwari Soheili entnommene Verse:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh an der Welt vorüber, es ist nichts." —

Daß heutzutage in der deutschen Litteratur „humoristisch" durchgängig in der Bedeutung von „komisch" überhaupt gebraucht wird, entspringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den einer über ihnen stehenden Klasse: so will jedes Wirtshaus Hotel, jeder Geldwechsler Bankier, jede Reiterbude Zirkus, jedes Konzert Musikalische Akademie, das Kaufmannscomptoir Bureau, der Töpfer Thonkünstler heißen, — demnach auch jeder Hanswurst Humorist. Das Wort Humor ist von den Engländern entlehnt, um eine, bei ihnen zuerst bemerkte, ganz eigentümliche, sogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des Lächerlichen

auszusondern und zu bezeichnen; nicht aber um jeden Spaß und jede Hanswurstiade damit zu betiteln, wie jetzt in Deutschland allgemein, ohne Opposition, geschieht, von Litteraten und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geistesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen, zu subtil und zu hoch sein würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen, sie bemüht sind, alles abzuplatten und zu pöbelarisieren. Je nun, „hohe Worte und niedriger Sinn" ist überhaupt der Wahlspruch der edeln „Jetztzeit": demgemäß heißt heutzutage ein Humorist, was ehemals ein Hanswurst genannt wurde.

Kapitel 9.*)

Zur Logik überhaupt.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputierens mit Anderen und Rhetorik des Redens zu vielen (concionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter Dialektik verstehe ich, in Uebereinstimmung mit Aristoteles (Metaph. III, 2, et Analyt. post. I, 11), die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches. Ein Gespräch dieser Art geht aber notwendig, mehr oder weniger, in die Kontroverse über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputierkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derselben, also für die Technik des Disputierens, die Eristik, ist bisher sehr wenig geleistet worden. Ich habe einen Versuch derart ausgearbeitet und eine Probe desselben im zweiten Teile der Parerga mitgeteilt; daher ich die Erörterung dieser Wissenschaft hier ganz übergehe.

In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr was in der Logik die syllogistischen, jedenfalls aber der Be-

---

*) Dieses Kapitel, mitsamt dem folgenden, steht in Beziehung zu § 9 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

trachtung würdig. Zu Aristoteles' Zeit scheinen sie noch nicht Gegenstand theoretischer Untersuchung gewesen zu sein; da er in keiner seiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieser Hinsicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines spätern Gorgias, verwiesen sind.

Alle drei Wissenschaften haben das Gemeinsame, daß man, ohne sie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche sogar selbst erst aus dieser natürlichen Ausübung abstrahiert sind. — Daher haben sie, bei vielem theoretischen Interesse, doch nur geringen praktischen Nutzen: teils weil sie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; teils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit ist, sich der Regeln zu erinnern. Sie lehren also nur was jeder schon von selbst weiß und übt: dennoch ist die abstrakte Erkenntnis desselben interessant und wichtig. Praktischen Nutzen wird die Logik, wenigstens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unsers eigenen Raisonnements liegen fast nie in den Schlüssen, noch sonst in der Form, sondern in den Urteilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Absicht, trügerische Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die strenge Form regelmäßiger Schlüsse zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweisen, z. B. einfache Umkehrung allgemein bejahender Urteile, Schlüsse mit vier Terminis, Schlüsse von der Folge auf den Grund, Schlüsse in der zweiten Figur aus lauter affirmierenden Prämissen u. dgl. m. —

Mir dünkt, daß man die Lehre von den Denkgesetzen dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: „Jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen." Hier liegt im Entweder Oder schon, daß nicht beides zugleich geschehen darf, folglich eben das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruchs besagen: diese würden also als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint, oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich; mithin daß, wo Worte zusammengefügt sind, welche letzteres dennoch ausdrücken, diese Worte einen Denkprozeß

angeben, der unausführbar ist: das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. — Das zweite Denkgesetz, der Satz vom Grunde, würde besagen, daß obiges Beilegen oder Absprechen durch etwas vom Urteil selbst Verschiedenes bestimmt sein muß, welches eine (reine oder empirische) Anschauung, oder aber bloß ein anderes Urteil sein kann: dieses Andere und Verschiedene heißt alsdann der Grund des Urteils. Sofern ein Urteil dem ersten Denkgesetze genügt, ist es denkbar; sofern es dem zweiten genügt, ist es wahr, wenigstens logisch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urteils wieder nur ein Urteil ist. Die materielle, oder absolute Wahrheit aber ist zuletzt doch immer nur das Verhältnis zwischen einem Urteil und einer Anschauung, also zwischen der abstrakten und der anschaulichen Vorstellung. Dies Verhältnis ist entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urteile, d. h. durch andere abstrakte Vorstellungen. Hienach ist leicht abzusehen, daß nie eine Wahrheit die andere umstoßen kann, sondern alle zuletzt in Uebereinstimmung sein müssen; weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrtum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten; weil, durch die logische Verkettung aller, auch die entfernteste einmal ihren Stoß auf jeden Irrtum fortpflanzen muß. Dieses zweite Denkgesetz ist demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an das, was nicht mehr Logik, sondern Stoff des Denkens ist. Folglich besteht in der Uebereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die Wahrheit, und nach der Seite des Subjekts, das Wissen.

Das obige Vereint- oder Getrenntsein zweier Begriffssphären auszudrücken ist die Bestimmung der Kopula: „ist — ist nicht". Durch diese ist jedes Verbum mittelst seines Partizips ausdrückbar. Daher besteht alles Urteilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei — nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula „Sein", hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit

nichts anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens, die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie „das Sein", als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle.

„Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn — so, entweder — oder", und ähnliche mehr, sind eigentlich logische Partikeln; da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprozesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigentum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich scheint zwar (das zusammengezogene „es ist wahr") der deutschen Sprache ausschließlich anzugehören: es bezieht sich allemal auf ein folgendes, oder hinzugedachtes aber, wie wenn auf so.

Die logische Regel, daß die der Quantität nach einzelnen Urteile, also die, welche einen Einzelbegriff (notio singularis) zum Subjekt haben, ebenso zu behandeln sind, wie die allgemeinen Urteile, beruht darauf, daß sie in der That allgemeine Urteile sind, die bloß das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff ist, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter sich begreift: so, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erst in Betracht, wenn man von der abstrakten Vorstellung abgeht zur anschaulichen, also die Begriffe realisieren will. Beim Denken selbst, beim Operieren mit den Urteilen, entsteht daraus kein Unterschied, weil eben zwischen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logischer Unterschied ist: „Immanuel Kant" bedeutet logisch: „alle Immanuel Kant". Demnach ist die Quantität der Urteile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine einzelne Vorstellung kann gar nicht das Subjekt eines Urteils sein; weil sie kein Abstraktum, kein Gedachtes, sondern ein Anschauliches ist: jeder Begriff hingegen ist wesentlich allgemein, und jedes Urteil muß einen Begriff zum Subjekt haben.

Der Unterschied der besondern Urteile (propositiones particulares) von den allgemeinen beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umstande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Teil des allgemeinen

Begriffs, der das Subjekt eines solchen Urteils ist, für sich auszudrücken, in welchem Fall manches besondere Urteil ein allgemeines sein würde. Z. B. das besondere Urteil: „einige Bäume tragen Galläpfel", wird zum allgemeinen, weil man für diese Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel". Ebenso verhält sich das Urteil: „einige Menschen sind schwarz", zu dem: „alle Mohren sind schwarz". — Oder aber jener Unterschied beruht darauf, daß im Kopfe des Urteilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des besondern Urteils macht, sich nicht deutlich abgesondert hat von dem allgemeinen Begriff, als dessen Teil er ihn bezeichnet, sonst er statt dessen ein allgemeines Urteil würde aussprechen können: z. B. statt des Urteils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne", dieses: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne".

Das hypothetische und das disjunktive Urteil sind Aussagen über das Verhältnis zweier (beim disjunktiven auch mehrerer) kategorischer Urteile zu einander. — Das hypothetische Urteil sagt aus, daß von der Wahrheit des ersten der hier verknüpften kategorischen Urteile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des ersten; also, daß diese zwei Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinschaft stehen. — Das disjunktive Urteil hingegen sagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategorischen Urteile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; also daß diese Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerstreit stehen. — Die Frage ist ein Urteil, von dessen drei Stücken eines offen gelassen ist: also entweder die Kopula: „ist Cajus ein Römer — oder nicht?" oder das Prädikat: „ist Cajus ein Römer — oder etwas anderes?" oder das Subjekt: „ist Cajus ein Römer — oder ist es ein Anderer?" — Die Stelle des offen gelassenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z. B. was ist Cajus? — wer ist ein Römer?

Die επαγωγη, inductio, bei Aristoteles, ist das Gegenteil der απαγωγη. Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium. Die επαγωγη hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß sie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie

treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die ἀπαγωγη treibt ebenso von ihr ab. Mithin ist die ἐπαγωγη, oder Induktion, ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente: denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folgen sind. Eben deshalb ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr großer Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese formelle Unsicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer materiellen Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weise, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältnisse, mittelst Dezimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die ἀπαγωγη hingegen ist zunächst der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem sie das Nichtdasein einer notwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen, als beweisen, umwerfen, als aufstellen.

Kapitel 10.

Zur Syllogistik.

Wiewohl es sehr schwer hält, über einen seit mehr als zweitausend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenstand, der überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundansicht aufzustellen; so darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Versuch einer solchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urteilen, durch Vergleichung derselben, ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntnis zu Hilfe genommen würde. Die Bedingung hiezu ist, daß solche zwei Urteile *einen* Begriff gemein haben: denn sonst sind sie sich fremd und ohne alle Gemeinschaft. Unter dieser Bedingung aber werden sie Vater und Mutter eines Kindes, welches von beiden etwas an sich hat. Auch ist besagte Operation kein Akt der Willkür, sondern

der Vernunft, welche, der Betrachtung solcher Urteile hingegeben, ihn von selbst, nach ihren eigenen Gesetzen, vollzieht: insofern ist er objektiv, nicht subjektiv, und daher den strengsten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt sich, ob der Schließende durch den neu entstandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht schlechthin; aber doch gewissermaßen. Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: also wußte er es schon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieser Unterschied aber kann so groß sein, daß ihm der Schlußsatz als eine neue Wahrheit erscheint. Z. B.:

Alle Diamanten sind Steine;
Alle Diamanten sind verbrennlich:
Also sind einige Steine verbrennlich.

Das Wesen des Schlusses besteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtsein bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben: er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntnis deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntnis, welche der Schlußsatz liefert, war latent, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es ist als hätte er es nicht: denn nur wenn es chemisch entbunden ist, kann es als Chlor wirken; also erst dann besitzt er es wirklich. Ebenso verhält sich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus schon bekannten Prämissen liefert: eine vorher gebundene oder latente Erkenntnis wird dadurch frei. Diese Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben scheinen, sind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unsern Erkenntnissen möglichen Schlüsse sehr bald, sehr schnell und ohne Förmlichkeit vollziehen, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derselben bleibt; so scheint es, daß keine Prämissen zu möglichen Schlüssen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, sondern wir zu allen Prämissen, die im Bereich unsers Wissens liegen, auch schon die Konklusionen fertig hätten. Allein dies ist nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämissen lange Zeit ein isoliertes Dasein haben, bis endlich ein Anlaß sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt,

wie aus Stahl und Stein, erst wann sie aneinander schlagen, der Funke. Wirklich liegen, sowohl zu theoretischen Einsichten, als zu Motiven, welche Entschlüsse herbeiführen, die von außen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden, zum Teil durch undeutlich bewußte, selbst wortlose Denkakte, mit unserm übrigen Vorrat von Erkenntnissen verglichen, ruminiert und gleichsam durcheinander geschüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die Konklusion mit einemmale dasteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unser Zuthun, als wäre sie eine Inspiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere das so lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organisierten Kopf dieser Prozeß schneller und leichter vor sich gehen, als im gewöhnlichen: und eben weil er spontan, ja ohne deutliches Bewußtsein vollzogen wird, ist er nicht zu erlernen. Daher sagt Goethe:

„Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht."

Als ein Gleichnis des geschilderten Gedankenprozesses kann man jene Vorhängschlösser betrachten, die aus Ringen mit Buchstaben bestehen: am Koffer eines Reisewagens hängend werden sie so lange geschüttelt, bis endlich die Buchstaben des Wortes gehörig zusammentreffen und das Schloß aufgeht. Uebrigens aber ist dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange selbst besteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur desselben bezeichnen: sie verhalten sich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unsere Data zusammen, sie konkrescieren zu Urteilen, welche sämtlich schnell aneinandergehalten und verglichen werden, wodurch sich augenblicklich die daraus möglichen Konklusionen, mittelst des Gebrauchs aller drei syllogistischen Figuren, absetzen; wobei jedoch, wegen der großen Schnelligkeit dieser Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konklusion förmlich ausgesprochen wird. So geschieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf diesem Wege, oder auch auf dem bloß intuitiven, d. h. durch ein glückliches Aperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewußtsein gebracht haben, wir

nun zu ihr, als der Konklusion, die Prämissen suchen, d. h. einen Beweis für dieselbe aufstellen möchten: denn die Erkenntnisse sind in der Regel früher da, als ihre Beweise. Wir durchwühlen alsdann den Vorrat unserer Erkenntnisse, um zu sehen, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte schon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung diese sich als Resultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichsten und großartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur, jeder gerichtliche Prozeß. Die Zivil- oder Kriminalübertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die Minor: sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die Major. Das Urteil ist die Konklusion, welche daher, als ein Notwendiges, vom Richter bloß „erkannt" wird.

Jetzt aber will ich versuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachste und richtigste Darstellung zu geben.

Das Urteilen, dieser elementare und wichtigste Prozeß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen im Vergleichen zweier Urteile. Inzwischen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von Begriffen zurückgeführt, wiewohl von dreien; indem nämlich aus dem Verhältnis, welches zwei dieser Begriffe zum dritten haben, dasjenige, welches sie zu einander haben, erkannt würde. Dieser Ansicht läßt sich die Wahrheit auch nicht absprechen, und indem dieselbe Anlaß zu der, auch von mir im ersten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" gelobten, anschaulichen Darstellung der syllogistischen Verhältnisse mittelst gezeichneter Begriffssphären gibt, hat sie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir scheint, daß hier, wie in so manchen Fällen, die Faßlichkeit auf Kosten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkprozeß beim Schließen, mit welchem die drei syllogistischen Figuren und ihre Notwendigkeit genau zusammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operieren nämlich beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit ganzen Urteilen, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt. Jene Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses dreier Be-

griffe fehlt darin, daß sie die Urteile sogleich in ihre *letzten* Bestandteile (die Begriffe) auflöst, wobei das Bindungsmittel dieser verloren geht und das den Urteilen *als solchen* und in ihrer Ganzheit eigentümliche, welches gerade die Notwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konklusion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog ist, den die organische Chemie beginge, wenn sie z. B. in der Analyse der Pflanzen, diese sogleich in ihre *letzten* Bestandteile auflöste, wo sie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die spezifischen Unterschiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den *nähern* Bestandteilen, den sogenannten Alkaloiden, stehen bleiben und sich hüten muß, diese gleich wieder zu zersetzen. — Aus drei gegebenen *Begriffen* läßt sich noch kein Schluß ziehen. Da sagt man freilich: das Verhältnis zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben sein. Der Ausdruck dieses Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden *Urteile*: also sind *Urteile*, nicht bloße *Begriffe*, der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier *Urteile*: mit diesen, mit den durch sie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloß mit drei Begriffen, geht der Denkprozeß in unserm Kopfe, auch wenn er unvollständig oder gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor sich, und als solchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urteile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den technischen Hergang beim Schließen eigentlich zu verstehen, woraus dann auch die Notwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemäßer, syllogistischer Figuren sich ergeben wird.

Wie man, bei der Darstellung der Syllogistik mittelst *Begriffssphären*, diese sich unter dem Bilde von Kreisen denkt; so hat man, bei der Darstellung mittelst ganzer *Urteile*, sich diese unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, zum Behuf der Vergleichung, bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden: die verschiedenen Weisen aber, nach denen dies geschehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämisse ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; so sind diese zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzustellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urteile hinsichtlich der in ihnen beiden *verschiedenen* Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie schon erwähnt, derselbige sein; daher er keiner

Vergleichung unterworfen, sondern das ist, woran, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden: es ist der Medius. Dieser ist sonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptsache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen sind der Gegenstand des Nachdenkens, und ihr Verhältnis zu einander, mittelst der Urteile, in denen sie enthalten sind, herauszubringen, ist der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konklusion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maßstab war, den man fallen läßt, sobald er gedient hat. Ist nun dieser in beiden Sätzen identische Begriff, also der Medius, in einer Prämisse, das Subjekt derselben; so muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat sein, und umgekehrt. Sogleich stellt sich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der einen Prämisse mit dem Prädikat der andern verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entstehen die drei syllogistischen Figuren des Aristoteles: die vierte, welche, etwas naseweis, hinzugefügt worden, ist unecht und eine Afterart: man schreibt sie dem Galenus zu; jedoch beruht dies bloß auf arabischen Auktoritäten. Jede der drei Figuren stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar.

Ist nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urteilen, das Verhältnis zwischen dem Prädikat des einen und dem Subjekt des andern der Zweck der Vergleichung: so entsteht die erste Figur. Diese allein hat den Vorzug, daß die Begriffe, welche in der Konklusion Subjekt und Prädikat sind, beide auch schon in den Prämissen in derselben Eigenschaft auftreten; während in den zwei andern Figuren stets einer von ihnen in der Konklusion seine Rolle wechseln muß. Dadurch aber hat in der ersten Figur das Resultat stets weniger Neuheit und Ueberraschendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der ersten Figur wird nun dadurch erreicht, daß das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier wesentlich ist und herbeiführt, daß der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat ist; woraus eben wieder seine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figuriert

als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Wagschale legt. Der Gedankengang bei dieser Figur ist, daß dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major dessen eigenes Prädikat ist; oder im negativen Fall, aus demselben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird also den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenschaft beigelegt, weil sie einer andern anhängt, die wir schon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher ist hier das leitende Prinzip: nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urteile in der Absicht, das Verhältnis, welches die Subjekte beider zu einander haben mögen, herauszubringen; so müssen wir zum gemeinsamen Maßstab das Prädikat derselben nehmen: dieses wird demnach hier der Medius und muß folglich in beiden Urteilen dasselbe sein. Daraus entsteht die zweite Figur. Hier wird das Verhältnis zweier Subjekte zu einander bestimmt, durch dasjenige, welches sie zu einem und demselben Prädikat haben. Dies Verhältnis kann aber nur dadurch bedeutsam werden, daß dasselbe Prädikat dem einen Subjekt beigelegt, dem andern abgesprochen wird, als wodurch es zu einem wesentlichen Unterscheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; so könnte dies über ihr Verhältnis zu einander nicht entscheidend sein: weil fast jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entscheiden, wenn man es beiden abspräche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, daß nämlich die beiden Prämissen entgegengesetzte Qualität haben müssen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher ist hier die oberste Regel: sit altera negans: deren Korollarium ist: e meris affirmativis nihil sequitur; eine Regel, gegen welche in einer losen, durch viele Zwischensätze verdeckten Argumentation bisweilen gesündigt wird. Aus dem Gesagten geht der Gedankengang, den diese Figur darstellt, deutlich hervor: es ist die Untersuchung zweier Arten von Dingen, in der Absicht sie zu unterscheiden, also festzustellen, daß sie nicht gleicher Gattung sind; welches hier dadurch entschieden wird, daß der einen Art eine Eigenschaft wesentlich ist, welche der andern fehlt. Daß dieser Gedankengang ganz von selbst die zweite Figur annimmt und nur in dieser sich scharf ausprägt, zeige ein Beispiel:

Alle Fische haben kaltes Blut;
Kein Walfisch hat kaltes Blut:
Also ist kein Walfisch ein Fisch.

Hingegen stellt dieser Gedanke sich in der ersten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, ist ein Walfisch;
Alle Fische haben kaltes Blut:
Also ist kein Fisch ein Walfisch,
Und folglich kein Walfisch ein Fisch. —

Auch ein Beispiel mit bejahender Minor:

Kein Mohammedaner ist ein Jude;
Einige Türken sind Juden:
Also sind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Prinzip für diese Figur stelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor: notato repugnat id cui nota repugnat. Deutsch läßt es sich so zusammenfassen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, haben zu einander ein negatives.

Der dritte Fall ist der, daß es die Prädikate zweier Urteile sind, deren Verhältnis zu erforschen wir die Urteile zusammenstellen: hieraus entsteht die dritte Figur, in welcher demgemäß der Medius in beiden Prämissen als Subjekt auftritt. Er ist auch hier das tertium comparationis, der Maßstab, der an beide zu untersuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichsam ein chemisches Reagens: an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältnis zu ihm das zu erfahren, welches zwischen ihnen selbst stattfindet: demzufolge sagt dann die Konklusion aus, ob zwischen ihnen beiden ein Verhältnis von Subjekt und Prädikat vorhanden ist und wie weit sich dieses erstreckt. Demnach stellt in dieser Figur sich das Nachdenken über zwei Eigenschaften dar, welche man entweder für unvereinbar, oder aber für unzertrennlich zu halten geneigt ist und, um dieses zu entscheiden, sie in zwei Urteilen zu Prädikaten eines und desselben Subjekts zu machen versucht. Hiedurch ergibt sich nun, entweder daß beide Eigenschaften einem und demselben Dinge zukommen, folglich ihre Vereinbarkeit, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre Trennbarkeit: ersteres in allen Modis mit zwei affirmierenden, letzteres in allen mit einer negierenden Prämisse: z. B.

Einige Tiere können sprechen;
Alle Tiere sind unvernünftig:
Also können einige Unvernünftige sprechen.

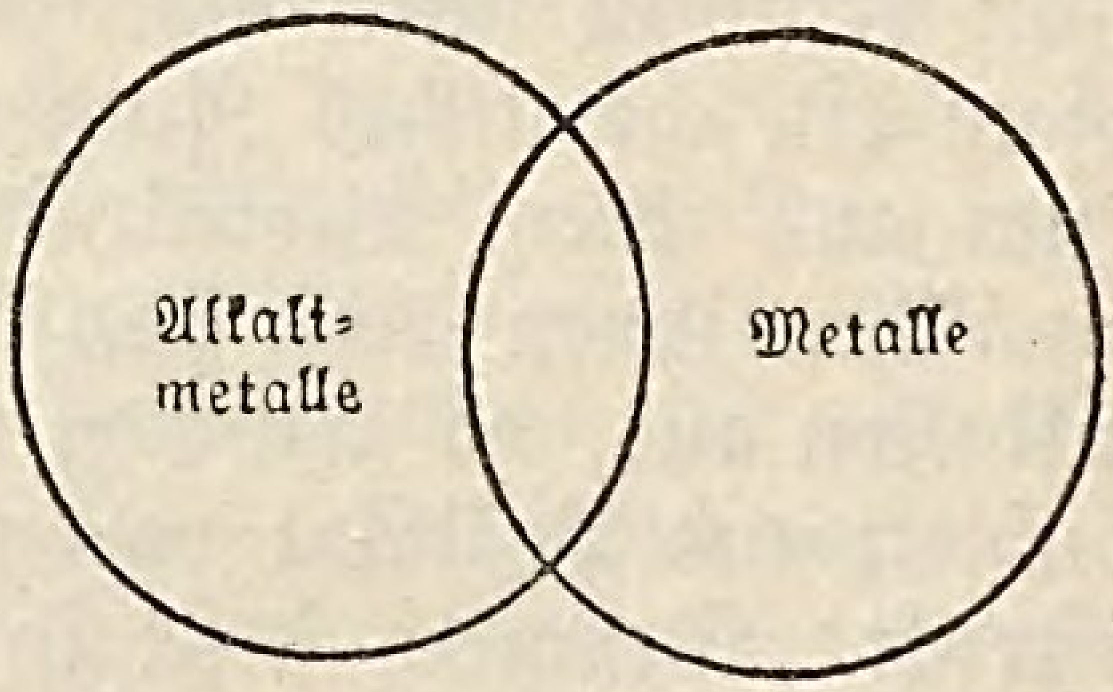
Nach Kant (Die falsche Spitzfindigkeit, § 4) würde nun dieser Schluß nur dadurch konklusiv sein, daß wir in Gedanken hinzufügten: „also einige Unvernünftige sind Tiere". Dies scheint hier aber durchaus überflüssig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu sein. Um aber denselben Gedankenprozeß direkt mittelst der ersten Figur zu vollziehen, müßte ich sagen:

„Alle Tiere sind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende sind Tiere",

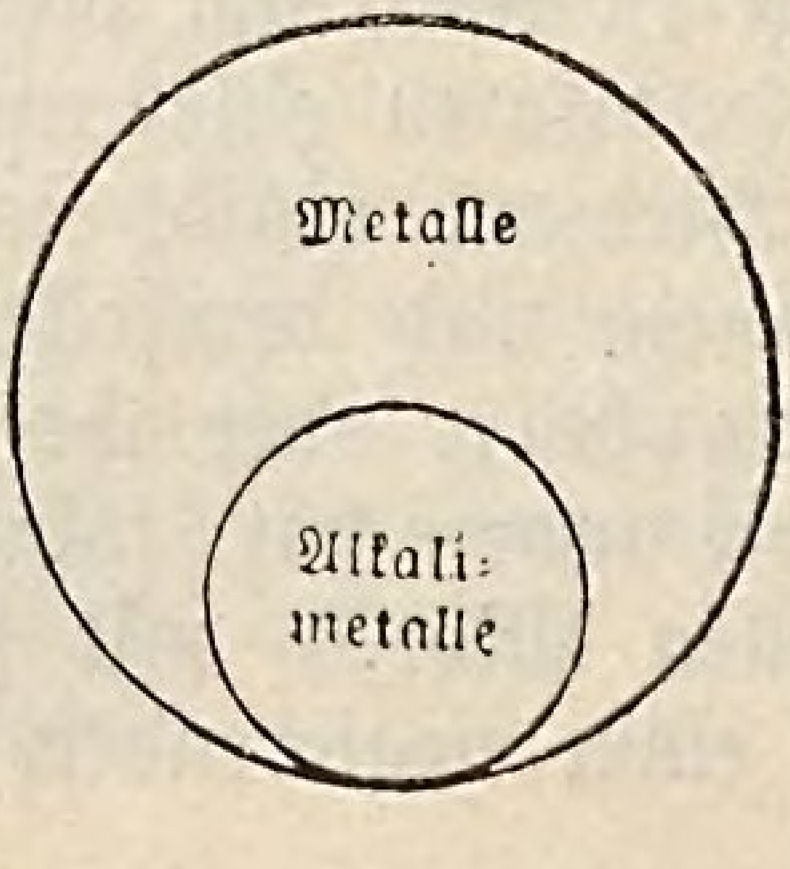
welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang ist: ja, die alsdann sich ergebende Konklusion „einige Sprechenkönnende sind unvernünftig" müßte umgekehrt werden, um den Schlußsatz zu erhalten, den die dritte Figur von selbst ergibt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgesehen hat. — Nehmen wir noch ein Beispiel:

Alle Alkalimetalle schwimmen auf dem Wasser;
Alle Alkalimetalle sind Metalle:
Also einige Metalle schwimmen auf dem Wasser.

Bei der Versetzung in die erste Figur muß die Minor umgekehrt werden, lautet also: „einige Metalle sind Alkalimetalle"; sie besagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle" liegen, so:



während unsere wirkliche Erkenntnis ist, daß alle Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle" liegen, so:



Folglich müßten wir, wenn die erste Figur die allein normale sein soll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wissen, und unbestimmt denken, während wir bestimmt wissen. Diese Annahme hat zu viel gegen sich. Ueberhaupt also ist zu leugnen, daß wir, beim Schließen in der zweiten und dritten Figur, im stillen einen Satz umkehren. Vielmehr stellt die dritte und auch die zweite Figur einen ebenso vernunftgemäßen Gedankenprozeß dar, wie die erste. Betrachten wir jetzt noch ein Beispiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebnis ist; weshalb hier eine Prämisse negierend sein muß:

Kein Buddhaist glaubt einen Gott;
Einige Buddhaisten sind vernünftig:
Also glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beispielen die Vereinbarkeit, so ist jetzt die Trennbarkeit zweier Eigenschaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entschieden wird, daß man sie an einem Subjekt vergleicht und an diesem die eine ohne die andere nachweist: dadurch erreicht man seinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erste Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf diese zu reduzieren, müßte man die Minor umkehren, mithin sagen: „Einige Vernünftige sind Buddhaisten", welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derselben wäre, als welcher besagt: „Einige Buddhaisten sind denn doch wohl vernünftig."

Als das leitende Prinzip dieser Figur stelle ich demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares; und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutsch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigstens eines allgemein, so werden sie auch voneinander partikulär bejaht; hingegen partikulär verneint, sobald eines derselben dem Subjekt widerspricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß jenes oder dieses allgemein geschehen.

In der vierten Figur soll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konklusion müssen beide ihren Wert und ihre Stelle wieder vertauschen, so daß als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt, was in der Minor Prädikat

war. Hieran wird sichtbar, daß diese Figur bloß die mutwillig auf den Kopf gestellte erste, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges ist.

Hingegen sind die drei ersten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen. Diese haben das Gemeinsame, daß sie in der Vergleichung zweier Urteile bestehen; aber eine solche wird nur dann fruchtbar, wann sie einen Begriff gemeinschaftlich haben. Diesen können wir, wenn wir uns die Prämissen unter dem Bilde zweier Stäbe versinnlichen, als einen Haken denken, der sie miteinander verbindet: ja, man könnte, beim Vortrage, sich solcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterscheiden sich hingegen dadurch, daß jene Urteile verglichen werden entweder hinsichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinsichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß sofern er bereits Teil eines Urteiles ist, die Eigenschaft hat, Subjekt oder Prädikat zu sein; so bestätigt dies meine Ansicht, daß im Syllogismus zunächst nur Urteile verglichen werden, Begriffe aber bloß sofern sie Teile von Urteilen sind. Beim Vergleich zweier Urteile kommt es aber wesentlich darauf an, in Hinsicht auf was man sie vergleicht, nicht aber darauf, wodurch man sie vergleicht: jenes sind die disparaten Begriffe derselben, letzteres der Medius, d. h. der in beiden identische Begriff. Es ist daher nicht der rechte Gesichtspunkt, den Lambert, ja eigentlich schon Aristoteles und fast alle Neueren genommen haben, bei der Analyse der Schlüsse vom Medius auszugehen, ihn zur Hauptsache und seine Stellung zum wesentlichen Charakter der Schlüsse zu machen. Vielmehr ist seine Rolle nur eine sekundäre und seine Stellung eine Folge des logischen Wertes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Diese sind zweien Substanzen, die chemisch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, an welchem sie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer lassen, und kommt in der Konklusion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem sein Verhältnis zu beiden Begriffen bekannt ist und er sich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauschen, ohne daß es den Syllogismus affiziert: z. B. in dem Schluß:

Alle Menschen sind sterblich;
Cajus ist ein Mensch:

kann ich den Medius „Mensch" vertauschen mit „animalische Wesen". In dem Schluß:

Alle Diamanten sind Steine:
Alle Diamanten sind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant" vertauschen mit „Anthracit". Als äußeres Merkmal, daran man sogleich die Figur eines Schlusses erkennt, ist allerdings der Medius sehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Wesentliches nehmen: dieses ist hier aber, ob man zwei Sätze zusammenstellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Also um als Prämissen eine Konklusion zu erzeugen, müssen zwei Urteile einen gemeinschaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular sein, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte sind, dürfen sie auch nicht beide bejahend sein.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaische Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den Medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargestellt: erst indem diese, mittelst ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urteile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konklusion hervor.

Kapitel 11.*)

Zur Rhetorik.

Beredsamkeit ist die Fähigkeit, unsere Ansicht einer Sache oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben, auch in Andern zu erregen, unser Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und sie so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies alles

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zum Schlusse des § 9 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

aber dadurch, daß wir, mittelst Worten, den Strom unserer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit solcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt, und in seinen Lauf mit fortreißt. Dies Meisterstück wird um so größer sein, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unserigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung und die Leidenschaft beredt macht, und überhaupt Beredsamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunst ist: doch wird auch hier die Kunst die Natur unterstützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm festgehaltenen Irrtum streitet, zu überzeugen, ist die erste zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: *man lasse die Prämissen vorangehen, die Konklusion aber folgen.* Dennoch wird diese Regel selten beobachtet, sondern umgekehrt verfahren; weil Eifer, Hastigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konklusion, laut und gellend, dem am entgegengesetzten Irrtum Hängenden entgegen zu schreien. Dies macht ihn leicht kopfscheu, und nun stemmt er seinen Willen gegen alle Gründe und Prämissen, von denen er schon weiß, zu welcher Konklusion sie führen. Daher soll man vielmehr die Konklusion völlig verdeckt halten und allein die Prämissen geben, deutlich, vollständig, allseitig. Wo möglich spreche man sogar die Konklusion gar nicht aus: sie wird sich in der Vernunft der Hörer notwendig und gesetzmäßig von selbst einfinden, und die so in ihnen selbst geborene Ueberzeugung wird um so aufrichtiger, zudem von Selbstgefühl, statt von Beschämung, begleitet sein. In schwierigen Fällen kann man sogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengesetzten Konklusion, als die man wirklich beabsichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muster dieser Art ist die berühmte Rede des Antonius im „Julius Cäsar“ von Shakespeare.

Beim Verteidigen einer Sache versehen viele es darin, daß sie alles Ersinnliche, was sich dafür sagen läßt, getrost vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falsche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zusammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe also dieses rein und allein, und hüte sich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, sofern sie als zulänglich aufgestellt werden, sophistischen Gründen zu verteidigen: denn der Gegner

stößt diese um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf gestützte Wahrheit selbst umgestoßen zu haben: d. h. er macht argumenta ad hominem als argumenta ad rem geltend. Zu weit, auf der andern Seite, gehen vielleicht die Chinesen, indem sie folgenden Spruch haben: „Wer beredt ist und eine scharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes unausgesprochen lassen; und wer das Recht auf seiner Seite hat, kann drei Zehntel seiner Behauptung getrost nachgeben."

Kapitel 12.*)

Zur Wissenschaftslehre.

Aus der in sämtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyse der verschiedenen Funktionen unsers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch desselben, sei es in theoretischer oder in praktischer Absicht, folgendes erforderlich ist: 1. Die richtige anschauende Auffassung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse, also aller Data. 2. Die Bildung richtiger Begriffe aus diesen, also die Zusammenfassung jener Eigenschaften unter richtige Abstrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3. Die Vergleichung dieser Begriffe, teils mit dem Angeschauten, teils unter sich, teils mit dem übrigen Vorrat von Begriffen; so daß richtige, zur Sache gehörige und diese vollständig befassende und erschöpfende Urteile daraus hervorgehen: also richtige Beurteilung der Sache. 4. Die Zusammenstellung, oder Kombination dieser Urteile zu Prämissen von Schlüssen: diese kann nach Wahl und Anordnung der Urteile sehr verschieden ausfallen und doch ist das eigentliche Resultat der ganzen Operation zunächst von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß, aus so vielen möglichen Kombinationen jener verschiedenen zur Sache gehörigen Urteile, die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entscheidenden treffe. — Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 14 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Untersuchung. Ohne die Gewißheit, daß diese richtig und vollständig beisammen seien, soll man sich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entscheidung enthalten. —

Ein Begriff ist richtig; ein Urteil wahr; ein Körper real; ein Verhältnis evident. — Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit ist ein Axiom. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität, haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt; so ist er eine petitio principii. — Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine Assertion: seine Konfrontation mit derselben verlangt Urteilskraft. — Die empirische Anschauung kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offen steht. — Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit; so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik: sie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir schon vorher wußten. Denn sie sind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unsers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns selbst heraus. Alles andere Wissen ist empirisch.

Ein Beweis beweist zu viel, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum besteht eigentlich darin, daß man, die aufgestellte falsche Behauptung zum Obersatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konklusio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatsachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerspricht. Auf einem Umwege aber muß eine solche für jede falsche Lehre möglich sein; sofern der Verfechter dieser doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt

und zugibt: denn alsdann müssen die Folgerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich so weit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff echter Dialektik finden wir im Plato viele Beispiele.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode finden wir schon beim Aristoteles angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim Proklos, als welcher ganz richtig sagt: Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ’ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν, κ. τ. λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Prinzip; die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der, Kapitel 9 erörterten επαγωγη und απαγωγη; nur daß letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophieren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den

zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, so lange es noch Zeit ist, Einhalt thun möchte. — Daß das Lateinische aufgehört hat, die Sprache aller wissenschaftlichen Untersuchungen zu sein, hat den Nachteil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinsame wissenschaftliche Litteratur für ganz Europa gibt, sondern Nationallitteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächst auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einseitigkeiten und Vorurteilen befangenes Publikum beschränkt ist. Sodann muß er jetzt die vier europäischen Hauptsprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung sein, daß die termini technici aller Wissenschaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbteil von unsern Vorgängern, lateinisch oder griechisch sind. Daher auch alle Nationen diese weislich beibehalten. Nur die Deutschen sind auf den unglücklichen Einfall geraten, die termini technici aller Wissenschaften verdeutschen zu wollen. Dies hat zwei große Nachteile. Erstlich wird der fremde und auch der deutsche Gelehrte genötigt, alle Kunstausdrücke seiner Wissenschaft zweimal zu erlernen, welches, wo deren viele sind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühsam und weitläuftig ist. Wären die andern Nationen nicht, in diesem Stücke, klüger als die Deutschen; so hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünfmal zu erlernen. Fahren die Deutschen damit fort; so werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meistens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachlässigen, schlechten, oft auch noch affektierten und geschmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rücksichtslosigkeit gegen den Leser und dessen Bedürfnisse abgefaßten Bücher derselben vollends ungelesen lassen. — Zweitens sind jene Verdeutschungen der termini technici fast durchgängig lange, zusammengeflickte, ungeschickt gewählte, schleppende, dumpftönende, sich von der übrigen Sprache nicht scharf absondernde Worte, welche daher sich dem Gedächtnis schwer einprägen, während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wissenschaften gewählten griechischen und lateinischen Ausdrücke die sämtlichen entgegengesetzten guten Eigenschaften haben und durch ihren sonoren Klang sich leicht

einprägen. Was für ein häßliches, kakophonisches Wort ist nicht schon „Stickstoff“ statt Azot! „Verbum, Substantiv, Adjektiv“, behält und unterscheidet sich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar „Umstandswort“ statt Adverbium. Ganz unausstehlich und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft ist es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader“ sind der augenblicklichen Verwechselung leichter ausgesetzt, als Arterie und Vene; aber vollends verwirrend sind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter“ statt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen europäischen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre“ statt radius und ulna, die ganz Europa seit Jahrtausenden versteht: wozu also jene ungeschickte, verwirrende, schleppende, ja abgeschmackte Verdeutschung? Nicht weniger widerlich ist die Uebersetzung der Kunstausdrücke in der Logik, wo denn unsere genialen Philosophieprofessoren die Schöpfer einer neuen Terminologie sind und fast jeder seine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff“, das Prädikat „Beilegungsbegriff“: da gibt es „Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse und Entgegensetzungsschlüsse“, die Urteile haben „Größe, Beschaffenheit, Verhältnis und Zuverlässigkeit“, d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Dieselbe widerwärtige Wirkung jener Deutschtümelei wird man in allen Wissenschaften finden. — Die lateinischen und griechischen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß sie den wissenschaftlichen Begriff als einen solchen stempeln und ihn aussondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den diesen anklebenden Ideenassociationen; während z. B. „Speisebrei“, statt Chymus, von der Kost kleiner Kinder zu reden, und „Lungensack“, statt pleura, nebst „Herzbeutel“, statt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren scheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarste Notwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Untersuchungen mehr und mehr in Gefahr gerät, beseitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verschwindet der an die Sprachen gebundene Geist der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Roheit, Plattheit und Gemeinheit sich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder litterarische Streben: geht der euch unter;

so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, daß sie nie Latein geschrieben haben*). Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Altertums Humanitätsstudien: denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein Mensch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die europäische Menschheit so tief eindrangen, daß auch noch jetzt jeder damit betüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder ein Mensch zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menschen je ersetzen könne: ihr seid nicht, wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr seid zunächst die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und seines Unsinns, des schändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterwesens. Geht es gleich mit beiden jetzt allgemach zu Ende, so könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen stehen. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei ausarten. — Aus allen diesen Gründen also ist es mein wohlgemeinter Rat, daß man der oben gerügten Deutschmichelei ungesäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unwesen zu rügen, welches seit einigen Jahren, auf unerhörte Weise, mit der deutschen Rechtschreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich so etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wissen jedoch nicht, daß diese besteht in sorgfältigem Weglassen alles Ueberflüssigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; sondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß sie die Worte beschneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüssig scheint, weil sie den Wert derselben nicht fühlen, ohne weiteres abknappen. Z. B. unsere Vorfahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis“ und „Verweis“, hingegen „Nachweisung“ gesagt: der feine Unterschied, analog dem

*) Ein Hauptnutzen des Studiums der Alten ist, daß es uns vor der Weitschweifigkeit bewahrt; indem die Alten stets bemüht sind, konzis und prägnant zu schreiben und der Fehler fast aller Neueren Weitschweifigkeit ist, welche die Allerneuesten durch Silben- und Buchstabensuppression gut zu machen suchen. Daher soll man das ganze Leben hindurch das Studium der Alten fortsetzen, wenn auch mit Beschränkung der darauf zu verwendenden Zeit. Die Alten wußten, daß man nicht schreiben soll, wie man spricht: die Neuesten hingegen haben sogar die Unverschämtheit gehaltene Vorlesungen drucken zu lassen.

zwischen „Versuch“ und „Versuchung“, „Betracht“ und „Betrachtung“, ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher sie das Wort „Nachweis“ erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäß ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. statt „Untersuchung“ schreibt man „Untersuch“, ja gar statt „allmälig, mälig“, statt „beinahe, nahe“, statt „beständig, ständig“. Unterfinge sich ein Franzose près statt presque, ein Engländer most statt almost zu schreiben; so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits „löslich und unlöslich“ statt „unauflöslich“ und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein wertvolles Wort bestehlen: löslich sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cement erweicht wird, und alles diesem Analoge; auflöslich hingegen ist, was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet, wie Salz im Wasser. „Auflösen“ ist der terminus ad hoc, welcher dies und nichts anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd: den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne „Lösen“ gießen: konsequenterweise müßten sie dann auch statt „ablösen (von Wachen), auslösen, einlösen“ u. s. w. überall „lösen“ setzen, und in diesem, wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendieren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an einem Beispiele gezeigt habe, ließe sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassiert wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falschem Sinne zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukrieren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenklecksser hält sich berufen, die Sprache zu verbessern. Am unverschämtesten treiben es die Zeitungsschreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrößte Publikum,

ja ein solches haben, das größtenteils nichts anderes liest; so droht durch sie der Sprache große Gefahr; daher ich ernstlich anrate, sie einer orthographischen Censur zu unterwerfen, oder sie für jedes ungebräuchliche, oder verstümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu lassen: denn was könnte unwürdiger sein, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigsten Zweige der Litteratur ausgingen? Die Sprache, zumal eine relative Ursprache, wie die deutsche, ist das köstlichste Erbteil der Nation und dabei ein überaus kompliziertes, leicht zu verderbendes und nicht wiederherzustellendes Kunstwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewiesen: daher ist Dantes und Petrarcas Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verschieden, Montaigne noch ganz lesbar, und so auch Shakespeare in seinen ältesten Ausgaben. — Dem Deutschen ist es sogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langsam und sie geben ihm Zeit zum Besinnen. Aber jene eingerissene Sprachökonomie zeigt sich in noch mehreren charakteristischen Phänomenen: sie setzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum statt des Perfektums und Plusquamperfektums; sie stecken oft das Auxiliarverbum in die Tasche; sie brauchen den Ablativ statt des Genitivs; sie machen, um ein paar logische Partikeln zu lukrieren, so verflochtene Perioden, daß man sie viermal lesen muß, um hinter den Sinn zu kommen; denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Lesers wollen sie sparen: bei Eigennamen deuten sie, ganz hottentottisch, den Kasus weder durch Flexion, noch Artikel an; der Leser mag ihn raten. Besonders gern aber eskrokieren sie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, diese der Prosodie geweihten Buchstaben; welches Verfahren gerade so ist, wie wenn man aus dem Griechischen das η und ω verbannen und statt ihrer ε und ο setzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß schreibt, sollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. s. w. schreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede ist, vermeinen, daß man auszusprechen hat, wie man schreibt: wonach dann von der deutschen Sprache nur ein gekniffenes spitzmäuliges, dumpfes Konsonantengeräusch übrig bleiben und alle Prosodie verloren gehen wird. Sehr beliebt ist auch wegen Ersparnis eines Buchstabens, die Schreibart „Literatur" statt der richtigen „Litteratur". Zu ihrer Verteidigung wird

das Partizip des Verbums linere für den Ursprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber schmieren: daher möchte für den größten Teil der deutschen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige sein; so daß man eine sehr kleine Litteratur und eine sehr ausgedehnte Literatur unterscheiden könnte. — Um kurz zu schreiben, veredele man seinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäsche und Gekaue; da braucht man nicht, des teuren Papiers halber, Silben und Buchstaben zu eskrokieren. Aber so viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu schreiben, und dann diese Zeit- und Papiervergeudung an den unschuldigen Silben und Buchstaben wieder einbringen zu wollen, — das ist wahrlich der Superlativ dessen, was man auf englisch penny-wise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen ist es, daß keine deutsche Akademie da ist, dem litterarischen Sansculottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Presse zu beschäftigen. Ueber den ganzen, heutzutage mit der deutschen Sprache getriebenen, unverzeihlichen Unfug habe ich mich des weiteren ausgelassen in meinen Parergis, Teil II, Kap. 23. —

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde“, §. 51, vorgeschlagenen und auch hier, §. 7 und 15 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“, wieder berührten, obersten Einteilung der Wissenschaften, nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hiehersetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig sein wird.

I. Reine Wissenschaften a priori.

1. Die Lehre vom Grunde des Seins:
   a) im Raum: Geometrie.
   b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori.

Sämtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Kausalität, und zwar nach dessen drei Modis.

1. Die Lehre von den Ursachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.

b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.

2. Die Lehre von den Reizen:

a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Tiere, nebst deren Hilfswissenschaft Anatomie.

b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie.

3. Die Lehre von den Motiven:

a) Allgemeine: Ethik, Psychologie.

b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher, tritt nicht in die Reihe; weil sie nicht ohne weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt. — Wie in der Musik jede einzelne Periode dem Ton entsprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeschritten ist; so wird jeder Schriftsteller, nach Maßgabe seines Faches, das Gepräge der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wissenschaft noch ihre spezielle Philosophie; daher man von einer Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte u. s. w. redet. Hierunter ist vernünftigerweise nichts anderes zu verstehen, als die Hauptresultate jeder Wissenschaft selbst, vom höchsten, d. h. allgemeinsten Standpunkt aus, der innerhalb derselben möglich ist, betrachtet und zusammengefaßt. Diese allgemeinsten Ergebnisse schließen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Spezialwissenschaften selbst zu suchen. Diese Spezialphilosophien stehen demnach vermittelnd zwischen ihren speziellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu erteilen hat; so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst: daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; sondern schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philo-

sophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muß Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der einzelnen Wissenschaften: denn die allgemeinste Wahrheit muß durch die spezielleren belegt werden können. Ein schönes Beispiel der Philosophie der Zoologie hat Goethe geliefert an seinen Reflexionen über Daltons und Panders Skelette der Nagetiere. (Hefte zur Morphologie, 1824.) Aehnliche Verdienste um dieselbe Wissenschaft haben Kielmayer, Delamarck, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier u. a. m., sofern sie alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmäßigen Zusammenhang der tierischen Gestalten hervorgehoben haben. — Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapazitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutiosen Forschungen solcher Art hinderlich sein würden. Solche konzentrieren ihre ganze Kraft und ihr gesamtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem übrigen, die möglichst vollständige Erkenntnis erlangen können; während der Philosoph alle Felder übersehen, ja in gewissem Grad darauf zu Hause sein muß; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, notwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren einer lauter Räder, der andere lauter Federn, der dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, jeder von welchen Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit zu spielen. Scotus Erigena begreift alle Wissenschaften unter dem Namen Scientia, im Gegensatz der Philosophie, welche er Sapientia nennt*). Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichnis des Verhältnisses beider Arten geistiger Bestrebungen zu einander haben die Alten

*) Dieselbe Distinktion haben schon die Pythagoreer gemacht; wie zu ersehen ist aus Stobäos (Floril. Vol. I, pag. 20), wo sie sehr klar und artig auseinandergesetzt ist.

so oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) schreibt es dem Aristippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariston Chios, dem Aristoteles sein Scholiast (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ., c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unserm überwiegend empirischen und historischen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht schaden.

Kapitel 13.*)

Zur Methodenlehre der Mathematik.

Die Eukleidische Demonstriermethode hat aus ihrem eigenen Schoß ihre treffendeste Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der Parallelen und den sich jedes Jahr wiederholenden Versuchen, das elfte Axiom zu beweisen. Dieses nämlich besagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer schneidenden dritten Linie, daß zwei sich gegeneinander neigende (denn dies eben heißt „kleiner als zwei rechte sein“), wenn genugsam verlängert, zusammentreffen müssen; welche Wahrheit nun zu kompliziert sein soll, um für selbstevident zu gelten, daher sie eines Beweises bedarf, der nun aber nicht aufzubringen ist; eben weil es nichts Unmittelbareres gibt. Mich erinnert dieser Gewissensskrupel an die Schillersche Rechtsfrage:

„Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?“

ja, mir scheint, daß die logische Methode sich hiedurch bis zur Niaiserie steigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebst den vergeblichen Versuchen, das unmittelbar Gewisse als bloß mittelbar gewiß darzustellen, tritt die Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Ueberführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend, als belustigend

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 15 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“.

ist. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten lassen, weil sie keine bloß logische, aus dem Begriffe folgende, also allein auf dem Verhältnis des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerspruch, beruhende ist. Nun ist aber jenes Axiom ein synthetischer Satz a priori und hat als solcher die Gewährleistung der reinen, nicht empirischen Anschauung, die ebenso unmittelbar und sicher ist, wie der Satz vom Widerspruch selbst, von welchem alle Beweise ihre Gewißheit erst zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometrischen Theorem, und es ist willkürlich, wo man hier die Grenze zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem erst zu Beweisenden ziehen will. — Mich wundert, daß man nicht vielmehr das achte Axiom angreift. „Figuren, die sich decken, sind einander gleich." Denn das Sichdecken ist entweder eine bloße Tautologie, oder etwas ganz Empirisches, welches nicht der reinen Anschauung, sondern der äußern sinnlichen Erfahrung angehört. Es setzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum ist allein die Materie. Mithin verläßt dies Provozieren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empirischen überzugehen. —

Die angebliche Ueberschrift des platonischen Lehrsaals, Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, auf welche die Mathematiker so stolz sind, war ohne Zweifel dadurch motiviert, daß Plato die geometrischen Figuren als Mittelwesen zwischen den ewigen Ideen und den einzelnen Dingen ansah, wie dies Aristoteles in seiner Metaphysik öfter erwähnt (besonders I, c. 6, S. 887, 998 et Scholia, S. 827, Ed. Berol.). Ueberdies ließ der Gegensatz zwischen jenen für sich bestehenden, ewigen Formen, oder Ideen, und den vergänglichen einzelnen Dingen sich an den geometrischen Figuren am leichtesten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philosophie Platos, ja, sein einziges ernstliches und entschiedenes theoretisches Dogma ist: beim Vortrag desselben ging er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns gesagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geist der Schüler sich an die Beschäftigung mit unkörperlichen Gegenständen gewöhnte, nachdem derselbe bis dahin, im praktischen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot., p. 12, 15). Dies also ist der Sinn,

in welchem Plato die Geometrie den Philosophen empfahl: man ist daher nicht berechtigt, denselben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Untersuchung des Einflusses der Mathematik auf unsere Geisteskräfte und ihres Nutzens für wissenschaftliche Bildung überhaupt, eine sehr gründliche und kenntnisreiche Abhandlung, in Form der Recension eines Buches von Whewell, in der Edinburgh' Review vom Januar 1836: ihr Verfasser, der sie später, zusammen mit einigen andern Abhandlungen, unter seinem Namen herausgegeben hat, ist W. Hamilton, Professor der Logik und Metaphysik in Schottland. Dieselbe hat auch einen deutschen Uebersetzer gefunden und ist für sich allein erschienen, unter dem Titel: „Ueber den Wert und Unwert der Mathematik", aus dem Englischen, 1836. Das Ergebnis derselben ist, daß der Wert der Mathematik nur ein mittelbarer sei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch sie erreichbar sind, liege; an sich aber lasse die Mathematik den Geist da, wo sie ihn gefunden hat, und sei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung desselben keineswegs förderlich, ja sogar entschieden hinderlich. Dies Ergebnis wird nicht nur durch gründliche dianoiologische Untersuchung der mathematischen Geistesthätigkeit dargethan, sondern auch durch eine sehr gelehrte Anhäufung von Beispielen und Autoritäten befestigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelassen wird, ist, daß sie unstete und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerksamkeit zu fixieren. — Sogar Cartesius, der doch selbst als Mathematiker berühmt war, urteilte ebenso über die Mathematik. In der Vie de Descartes par Baillet, 1693, heißt es, Liv. II, ch. 6, p. 54: Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu'on ne les cultive que pour elles mêmes. — — — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires u. s. f.

Kapitel 14.

Ueber die Gedankenassociation.

Die Gegenwart der Vorstellungen und Gedanken in unserm Bewußtsein ist dem Satze vom Grund, in seinen

verschiedenen Gestalten, so streng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Kausalität. So wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung geraten kann, ist es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtsein trete. Dieser Anlaß ist nun entweder ein äußerer, also ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, also selbst wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der Association. Diese wieder beruht entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge zwischen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloßer Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Wert eines Kopfes ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassociation vor den andern charakteristisch: das zuerst genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geistreichen, poetischen, das letzte in den beschränkten Köpfen vorherrschen. Nicht weniger charakteristisch ist der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm stehende, hervorruft: sie macht die Regsamkeit des Geistes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen genügenden Anlaß, selbst beim stärksten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht sind, uns auf etwas zu besinnen, und nun den ganzen Vorrat unserer Gedanken durchprobieren, um irgend einen zu finden, der mit dem gesuchten associiert sei: finden wir jenen, so ist auch dieser da. Stets sucht, wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassociation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anlässen versehen. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anlässe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. Wie viel bei der Erinnerung der Anlaß leistet, läßt sich daran nachweisen, daß einer, der in einem Anekdotenbuch funfzig Anekdoten gelesen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige sich besinnen kann: kommt jedoch ein Anlaß, oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgend eine Analogie mit einer jener Anekdoten hat; so fällt diese ihm sogleich

ein; und so gelegentlich alle funzig. Dasselbe gilt von allem, was man liest. — Im Grunde beruht unser unmittelbares, d. h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes, Wortgedächtnis, und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit, auf der unmittelbaren Gedankenassociation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, daß wir, auf immer, einen Begriff mit einem Worte so zusammenketten, daß bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort, und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Denselben Prozeß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloß zum passiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d. h. zum Lesen, nicht zum Sprechen, wie z. B. meistens das Griechische; so ist die Verkettung einseitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Derselbe Hergang, wie bei der Sprache, wird im einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an diese Person, oder Stadt, Fluß, Berg, Pflanze, Tier u. s. w. den Namen derselben unmittelbar so fest zu verknüpfen, daß er ihn von selbst herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemonisch und verknüpfen das Bild der Person, oder Sache, mit irgend einer anschaulichen Eigenschaft, deren Name im ihrigen vorkommt. Jedoch ist dies nur ein einstweiliges Gerüst zur Stützung: späterhin lassen wir es fallen, indem die Gedankenassociation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt sich in eigentümlicher Art, wenn es ein Traum ist, den wir beim Erwachen vergessen haben, als wo wir vergeblich nach dem suchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellsten Gegenwart beschäftigte, jetzt aber ganz entwichen ist; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haschen, an dem das Fädchen hinge, welches, vermöge der Association, jenen Traum wieder in unser Bewußtsein zurückziehen könnte. Selbst aus dem magnetisch-somnambulen Schlafe soll bisweilen Erinnerung möglich sein, durch ein im Wachen vorgefundenes sinnliches Zeichen: nach Kieser „Tellurismus“, Bd. II, § 271. Auf derselben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorsetzen, zu einer bestimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieses nur dadurch geschehen kann, daß wir entweder bis dahin an nichts

anderes denken, oder aber zur bestimmten Zeit durch irgend etwas daran erinnert werden, welches entweder ein äußerer, dazu vorherbereiteter Eindruck, oder auch ein selbst wieder gesetzmäßig herbeigeführter Gedanke sein kann. Beides gehört dann in die Klasse der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, ist das Bewußtsein eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben: daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis alles, was uns gestern beschäftigte, wieder da ist. Darauf, daß dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes, im Gegensatz des Wahnsinns, der, wie im dritten Buche gezeigt wird, eben darin besteht, daß große Lücken im Zusammenhange der Rückerinnerung statthaben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, so daß dieser an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, sehen wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieser Operation: z. B. eine Melodie, welche abends uns zum Ueberdruß im Kopfe herumging, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Gesagten scheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantasie, uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, daß der Anlaß so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtsein verdrängte: bisweilen aber mag ein solcher urplötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Teile des Gehirns aufeinander, oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben.

Ueberhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenprozeß unsers Innern nicht so einfach, wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinander greift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranschaulichen, unser Bewußtsein mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens

ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseins ist nun, mehr oder weniger, nach Maßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was infolge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Prozeß unsers Denkens und Beschließens auf der Oberfläche, d. h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urteile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandlung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entstehen unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnisvollen Innern. Urteile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermutete, wichtige Nachrichten, infolge deren eine Verwirrung unserer Gedanken und Motive eintritt: wir entschlagen uns der Sache einstweilen und denken nicht wieder daran; aber am andern, oder dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältnis, mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtsein ist die bloße Oberfläche unsers Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schale kennen.

Was aber die Gedankenassociation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz, oder im Geheimen unsers Innern, der Wille, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientiert sei, für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Gesetz der Motivation; weil das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung, der Analogie, oder sonstigen Gedankenassociation, nachzugehen, der Wille des denkenden Sub-

jekts ist. Wie nun also hier die Gesetze des Ideennexus doch nur auf der Basis des Willens bestehen; so besteht der Kausalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich auch nur auf der Basis des in den Erscheinungen dieser sich äußernden Willens; weshalb die Erklärung aus Ursachen nie eine absolute und erschöpfende ist, sondern zurückweist auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Wesen eben der Wille als Ding an sich ist; — wobei ich freilich das folgende Buch anticipiert habe.

Weil nun aber die äußern (sinnlichen) Anlässe der Gegenwart unserer Vorstellungen ebensowohl wie die innern (der Gedankenassociation), und beide unabhängig voneinander, beständig auf das Bewußtsein einwirken; so entstehen hieraus die häufigen Unterbrechungen unsers Gedankenlaufs, welche eine gewisse Zerstückelung und Verwirrung unsers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beseitigenden Unvollkommenheiten desselben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15.

Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts.

Unser Selbstbewußtsein hat nicht den Raum, sondern allein die Zeit zur Form: deshalb geht unser Denken nicht, wie unser Anschauen, nach drei Dimensionen vor sich, sondern bloß nach einer, also auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entspringt die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellekts. Wir können nämlich alles nur successive erkennen und nur eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieses einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewußt sind, mithin es so lange aufhört für uns dazusein. In dieser Eigenschaft ist unser Intellekt einem Teleskop mit einem sehr engen Gesichtsfelde zu vergleichen; weil eben unser Bewußtsein kein stehendes, sondern ein fließendes ist. Der Intellekt apprehendiert nämlich nur successiv und muß, um das eine zu ergreifen, das andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Der Gedanke, der

mich jetzt lebhaft beschäftigt, muß mir, nach einer kurzen Weile ganz entfallen sein: tritt nun noch eine wohldurchschlafene Nacht dazwischen; so kann es kommen, daß ich ihn nie wiederfinde; es sei denn, daß er an mein persönliches Interesse, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher stets das Feld behauptet.

Auf dieser Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapsodische und oft Fragmentarische unsers Gedankenlaufs, welches ich bereits am Schlusse des vorigen Kapitels berührt habe, und aus diesem entsteht die unvermeidliche Zerstreuung unsers Denkens. Teils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke störend und unterbrechend auf dasselbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigste aufzwingend, teils zieht am Bande der Association ein Gedanke den andern herbei und wird nun selbst von ihm verdrängt; teils endlich ist auch der Intellekt selbst nicht einmal fähig sich sehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften: sondern wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenstand hinstarrt, ihn bald nicht mehr deutlich sieht, indem die Umrisse ineinander fließen, sich verwirren und endlich alles dunkel wird; so wird auch, durch lange fortgesetztes Grübeln über eine Sache, allmählich das Denken verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müssen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweise ungestört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn sie die wichtigste und uns angelegenste Sache betrifft, nach einer gewissen Zeit, deren Maß individuell ist, vorderhand aufgeben und ihren uns so interessanten Gegenstand aus dem Bewußtsein entlassen, um uns, so schwer die Sorge darüber auch auf uns lastet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beschäftigen. Während dieser Zeit nun ist jener wichtige Gegenstand für uns nicht mehr vorhanden: er ist jetzt, wie die Wärme im kalten Wasser, latent. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; so kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von neuem, wiewohl schneller, orientieren, und auch der angenehme, oder widrige Eindruck derselben auf unsern Willen tritt von neuem ein. Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und

Ansicht: zudem haben die in der Zwischenzeit dagewesenen fremdartigen Vorstellungen einen Nachklang zurückgelassen, dessen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erscheint uns dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten, morgens, abends, nachmittags, oder am andern Tage, oft sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel. Darum spricht man vom Beschlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entschlüssen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich diese Beschaffenheit unsers Intellekts, als aus der Schwäche desselben entspringend, ihre offenbaren Nachteile hat; so gewährt sie andererseits den Vorteil, daß wir, nach der Zerstreuung und der physischen Umstimmung, als komparativ andere, frisch und fremd zu unserer Angelegenheit zurückkehren und so sie mehrmals in stark verändertem Lichte erblicken können. — Aus diesem allen ist ersichtlich, daß das menschliche Bewußtsein und Denken, seiner Natur nach, notwendig fragmentarisch ist, weshalb die theoretischen oder praktischen Ergebnisse, welche durch die Zusammensetzung solcher Fragmente erlangt werden, meistens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unser denkendes Bewußtsein einer Laterna magica, in deren Fokus nur e i n Bild zur Zeit erscheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelste darstellt, doch bald verschwinden muß, um dem heterogensten, ja gemeinsten Platz zu machen. — In praktischen Angelegenheiten werden die wichtigsten Pläne und Beschlüsse im allgemeinen festgestellt: diesen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, sich unter, diesen wieder andere und so bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen sie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, sondern während die Pläne im großen und allgemeinen uns beschäftigen, müssen wir mit den kleinsten Einzelheiten und der Sorge des Augenblickes kämpfen. Dadurch wird unser Bewußtsein noch desultorischer. Ueberhaupt machen theoretische Geistesbeschäftigungen zu praktischen Angelegenheiten und diese wieder zu jenen unfähig.

Infolge des dargestellten unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen, welches auch dem edelsten menschlichen Geiste anhängt, haben wir eigentlich nur e i n e h a l b e B e s i n n u n g und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel

unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unsern Weg. Aber was läßt sich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und von diesen kommend seine Meditationen wieder aufnehmen soll? Offenbar ist ein so großen Beschränkungen unterliegendes Bewußtsein zur Ergründung des Rätsels der Welt wenig geeignet, und ein solches Bestreben müßte Wesen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, seltsam und erbärmlich erscheinen. Ja, es ist sogar zu bewundern, daß wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, sondern uns stets noch wieder darin zurecht zu finden und alles aneinander zu passen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden dasein, auf dem sich alles aneinander reiht: was ist aber dieser? — Das Gedächtnis allein reicht dazu nicht aus; da es wesentliche Beschränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchst unvollkommen und treulos ist. Das logische Ich, oder gar die transcendentale synthetische Einheit der Apperception, — sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, vielmehr wird manchem dabei einfallen:

„Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.“

Kants Satz: „das Ich denke muß alle unsere Vorstellungen begleiten“, ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimnis. — Das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang gibt, indem es, durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein; vielmehr muß es das Prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der Wille: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit gibt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend.

Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseins, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald dieses bald jenes darstellt, oder doch höchstens nur so viel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtsein. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen, als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingiert, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtnis und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urteil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher.

Aus der Form der Zeit und der einfachen Dimension der Vorstellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um eines aufzufassen, alles andere fallen lassen muß, folgt, wie seine Zerstreuung, auch seine Vergeßlichkeit. Das meiste von dem, was er fallen gelassen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden ist, also eines Anlasses bedarf, den die Gedankenassociation und Motivation erst zu liefern hat; welcher Anlaß jedoch um so entfernter und geringer sein darf, je mehr unsere Empfindlichkeit dafür durch das Interesse des Gegenstandes erhöht ist. Nun aber ist das Gedächtnis, wie ich schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältnis, sondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen, die daher stets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müssen; da sie sonst sich allmählich verlieren. Demzufolge ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, als eine im Hervorbringen gewisser Vorstellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewußt. Hieraus entsteht ein seltsamer Kontrast zwischen dem, was er potentia und dem, was er actu weiß, d. h. zwischen seinem Wissen und seinem jedesmaligen Denken: ersteres ist eine unübersehbare, stets etwas chaotische Masse, letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältnis

gleicht dem, zwischen den zahllosen Sternen des Himmels und dem engen Gesichtsfelde des Teleskops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlaß, irgend eine Einzelheit aus seinem Wissen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzusuchen. Die Schnelligkeit hierin ist eine besondere Gabe, aber sehr von Tag und Stunde abhängig: daher versagt bisweilen das Gedächtnis seinen Dienst, selbst in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Diese Betrachtung fordert uns auf, in unsern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einsicht, als nach Vermehrung der Gelehrsamkeit zu streben, und zu beherzigen, daß die Qualität des Wissens wichtiger ist, als die Quantität desselben. Diese erteilt den Büchern bloß Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn sie ist eine intensive Größe, während die andere eine bloß extensive ist. Sie besteht in der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse; daher das ganze Wissen, in allen seinen Teilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß wertvoll, oder gering ist. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität desselben leistet man mehr, als mit sehr großer Quantität, bei schlechter Qualität. —

Die vollkommenste und genügendeste Erkenntnis ist die anschauende: aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in eine Vorstellung ist nur möglich durch den Begriff, d. h. durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist dieser eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platonischen) Idee erhoben wird: bei diesem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analysiert habe, tritt auch schon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch ist es nur eine Ausnahme.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle seine Operationen der Wille ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend beteiligt ist. Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingiert die Objekte der Erkenntnis mit ihrer Farbe. Am alltäg-

lichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntnis ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen: auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er, mit dem Gehirn, altert, d. h. wie alle physiologischen Funktionen, in den spätern Jahren seine Energie verliert; wodurch dann alle seine Unvollkommenheiten sehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung und seine Bestimmung zurücksehen, wie ich solche im zweiten Buche nachgewiesen habe. Zum Dienst eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen, oder ihr Wesen an sich aufzufassen. Der menschliche Intellekt ist nur eine höhere Steigerung des tierischen: und wie dieser ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, so trägt auch der unserige starke Spuren dieser Beschränkung. Daher ist unser Gedächtnis und Rückerinnerung etwas sehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, gelesen haben, können wir uns zurückrufen! und selbst dies Wenige meistens nur mühsam und unvollständig. Aus demselben Grunde wird es uns so sehr schwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewußtlosigkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtsein, als die höchste Efflorescenz derselben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß sind die meisten Wesen ohne Bewußtsein: sie wirken dennoch nach den Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchstens ein ganz schwaches Analogon von Bewußtsein, die untersten Tiere bloß eine Dämmerung desselben. Aber auch nachdem es sich, durch die ganze Tierreihe, bis zum Menschen und seiner Vernunft gesteigert hat, bleibt die Bewußtlosigkeit der Pflanze, von der es ausging, noch immer die Grundlage, und ist zu spüren in der Notwendig-

keit des Schlafes, wie eben auch in allen hier dargelegten wesentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch physiologische Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewiesenen wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle, stets noch durch unwesentliche erhöht. Nie ist der Intellekt, in jeder Hinsicht, was er möglicherweise sein könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten stehen einander so entgegen, daß sie sich ausschließen. Daher kann keiner Plato und Aristoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe zugleich sein. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meistens tief unter dem bleibt, was er sein könnte. Seine Funktionen hängen von so gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der Erscheinung, in der sie uns allein gegeben sind, nur als anatomische und physiologische erfassen können, daß ein auch nur in einer Richtung entschieden excellierender Intellekt zu den seltensten Naturerscheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines solchen Jahrtausende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird. Von einem solchen Intellekt bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesen gemäß fällt nun zunächst der geistige Gesichtskreis eines jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Tier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewußtseins, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterschied der Intelligenzen sich in der Schnelligkeit ihres Denkens, auf welche sehr viel ankommt, und die so verschieden und allmählich abgestuft sein mag, wie die der Punkte des Radius einer sich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältnis zu stehen, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten

könne, und doch nur während sie dauert ein Gedanke in seiner vollkommenen Einheit sich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in solcher kurzen Zeit verfolgen, also wie viel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererseits mag, bei manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens ersetzt werden. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehen auf festem Boden, Schritt vor Schritt. Daß man jedoch mit diesem letzteren auch in den Wissenschaften, sobald es nicht mehr auf bloße Größen, sondern auf das Verstehen des Wesens der Erscheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweist z. B. Newtons Farbenlehre, und später Biots Gefasel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomistischen Betrachtungsweise des Lichts bei den Franzosen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, alles in der Natur auf bloß mechanische Wirkungen zurückführen zu wollen, zusammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede stehende große individuelle Unterschied der Intelligenzen sich vorzüglich im Grade der Klarheit des Verständnisses und demnach in der Deutlichkeit des gesamten Denkens. Dem einen ist schon das Verstehen, was dem andern erst einigermaßen Merken ist; jener ist schon fertig und am Ziel, wo dieser erst am Anfang ist; jenem ist schon das die Lösung, was diesem erst das Problem. Dies beruht auf der Qualität des Denkens und Wissens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese Qualität des ganzen Denkens spürt man, sobald man nur wenige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Denn da hat man sogleich mit seinem Verstande und in seinem Sinn zu verstehen gehabt: daher, ehe man noch weiß, was er alles gedacht hat, man schon sieht, wie er denkt, nämlich welches die formelle Beschaffenheit, die Textur seines Denkens sei, die sich in allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil ist. An diesem empfindet man sogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung seines Geistes, oder, umgekehrt, dessen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beschaffenheit. Denn wie die Sprache

der Abdruck des Geistes eines Volkes, so ist der Stil der unmittelbare Abdruck des Geistes eines Schriftstellers, die Physiognomie desselben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region gerät, als die eigene ist; es sei denn, daß man bloß Thatsachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur der Schriftsteller uns Gewinn bringen, dessen Verstehen schärfer und deutlicher ist, als das eigene, der unser Denken beschleunigt, nicht es hemmt, wie der stumpfe Kopf, der den Krötengang seines Denkens mitzumachen uns nötigen will; also jener, mit dessen Kopfe einstweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen, wohin wir allein nicht gelangen konnten. Goethe sagte mir einmal, daß wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Mute würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloß dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urteilen; sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesamten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände ineinander laufen, zu vergleichen ist. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der schwache Verstand solcher Köpfe zurückbebt, machen diese daher selbst nicht an ihn; sondern sie behelfen sich mit einem Helldunkel, in welchem sich zu beruhigen sie gern nach Worten greifen, zumal nach solchen, die unbestimmte, sehr abstrakte, ungewöhnliche und schwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Uebersinnliches, die Idee des Seins, Vernunftideen, das Absolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die sittliche Freiheit, Selbsterzeugungskraft, die absolute Idee, Subjekt-Objekt u. s. w. Mit dergleichen werfen sie getrost um sich, meinen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muten jedem zu, sich damit zufrieden zu stellen: denn der höchste ihnen absehbare Gipfel der Weisheit ist eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitschaft zu haben. Dies unsägliche Genügen an Worten ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, sobald diese über die trivialsten und einfachsten Verhältnisse hinausgehen sollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja, auf dem ge-

heimen Bewußtsein dieser, welches bei Gelehrten verbunden ist mit der früh erkannten, harten Notwendigkeit, sich für denkende Wesen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, sie einen solchen Vorrat fertiger Worte geeignet halten. Wirklich belustigend muß es sein, einen Philosophieprofessor dieses Schlages auf dem Katheder zu sehen, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies seien eben Gedanken, und vor ihm die Studenten, welche ebenso bona fide, d. h. im selben Wahn, andächtig zuhören und nachschreiben; während doch im Grunde weder der eine noch die andern über die Worte hinausgehen, vielmehr diese, nebst dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache sind. Dieses eigentümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuierung der Irrtümer. Denn gestützt auf die von seinen Vorgängern überkommenen Worte und Phrasen geht jeder getrost an Dunkelheiten, oder Problemen vorbei: wodurch diese sich unbeachtet, Jahrhunderte hindurch, von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel gerät, ob etwan nur er unfähig sei, das zu verstehen, oder ob hier wirklich nichts Verständliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches sie mit so komischer Ernsthaftigkeit alle denselben Fußpfad herumschleichen, keines sei, oder ob sie es nur nicht sehen wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil keiner Mut hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf los zu gehen. — Im Gegenteil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigentümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß sogar bekannte Wahrheiten, von ihnen vorgetragen, neues Licht, oder wenigstens neuen Reiz gewinnen: hört oder liest man sie; so ist es, als hätte man ein schlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauscht. Man lese z. B. nur in Eulers Briefen an eine Prinzessin seine Darstellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots, im Neveu de Rameau beigebrachte Bemerkung, daß nur die vollendeten Meister fähig sind, die Elemente einer Wissenschaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur sie die Sachen wirklich verstehen und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man soll wissen, daß die schlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchst selten,

das Genie ein portentum ist. Wie könnte sonst ein aus ungefähr achthundert Millionen Individuen bestehendes Menschengeschlecht, nach sechs Jahrtausenden, noch so vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu sagen übrig gelassen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein ist der Intellekt berechnet und in der Regel selbst hiezu nur notdürftig ausreichend. Aber weislich ist die Natur mit Erteilung eines größern Maßes sehr karg gewesen: denn der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agiert, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stengeln und Blättchen alles mit minutiösester Genauigkeit und besser, als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Für das praktische Leben ist das Genie so brauchbar, wie ein Sternteleskop im Theater. — Sonach ist, in Hinsicht auf den Intellekt, die Natur höchst aristokratisch. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichtum oder Kastenunterschied in irgend einem Lande feststellen: aber wie in andern Aristokratien, so auch in der ihrigen, kommen viele tausend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürsten, und ist der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei ist nun freilich zwischen der Rangliste der Natur und der der Konvention ein schreiender Kontrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stände. Inzwischen haben die auf der einen, und die auf der andern Rangliste sehr hoch Stehenden das Gemeinsame, daß sie meistens in vornehmer Isolation leben, auf welche Byron hindeutet, wenn er sagt:

To feel me in the solitude of kings,
Without the power that makes them bear a crown.*)
(*Proph. of Dante.* C. 1.)

---

*) Die Einsamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche sie
Die Krone tragen läßt.

Denn der Intellekt ist ein differenzierendes, mithin trennendes Prinzip: seine verschiedenen Abstufungen geben, noch viel mehr als die der bloßen Bildung, jedem andere Begriffe, infolge deren gewissermaßen jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgestellten unmittelbar begegnet, den übrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und sich ihnen verständlich zu machen suchen kann. Große Unterschiede im Grade und dabei in der Ausbildung des Verstandes öffnen zwischen Mensch und Mensch eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte setzen kann, als welche im Gegenteil das unifizierende Prinzip ist, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbst identifiziert. Jedoch bleibt die Verbindung eine moralische: sie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konversation zwischen einem großen Geiste und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem mutigen Rosse sitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird sie bald höchst lästig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. —

Das Publikum aber könnte durch nichts so sehr gefördert werden, als durch die Erkenntnis jener intellektuellen Aristokratie der Natur. Vermöge einer solchen würde es begreifen, daß zwar, wo es sich um Thatsachen handelt, also etwan aus Experimenten, Reisen, Codices, Geschichtsbüchern und Chroniken referiert werden soll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es sich bloß um Gedanken handelt, zumal um solche, zu welchen der Stoff, die Data, jedem vorliegen, wo es also eigentlich nur darauf ankommt, den Andern vorzudenken, entschiedene Ueberlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchst selten verleiht, unerläßlich erfordert ist, und keiner Gehör verdient, der nicht sogleich Proben derselben ablegt. Könnte dem Publiko die selbsteigene Einsicht hierin verliehen werden; so würde es nicht mehr die ihm zu seiner Bildung kärglich zugemessene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, also an den zahllosen Stümpereien in Poesie und Philosophie, wie sie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindischen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, frisch genossen werden müssen, stets

nach dem Neuesten greifen; sondern würde sich an die Leistungen der wenigen Auserlesenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde suchen sie kennen und verstehen zu lernen, und könnte so allmählich zu echter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tausende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erschweren.

Kapitel 16.*)

Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus.

Im siebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretischen das Ausgehen von Begriffen nur zu mittelmäßigen Leistungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anschauung selbst, als der Urquelle aller Erkenntnis, erfordern. Im Praktischen verhält es sich nun aber umgekehrt: hier ist das Bestimmtwerden durch das Anschauliche die Weise des Tiers, des Menschen aber unwürdig, als welcher Begriffe hat, sein Handeln zu leiten, und dadurch emanzipiert ist von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Tier unbedingt hingegeben ist. In dem Maße, wie der Mensch dieses Vorrecht geltend macht, ist sein Handeln vernünftig zu nennen, und nur in diesem Sinne kann von praktischer Vernunft die Rede sein, nicht im Kantischen, dessen Unstatthaftigkeit ich in der Preisschrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es ist aber nicht leicht, sich durch Begriffe allein bestimmen zu lassen: auch auf das stärkste Gemüt dringt die vorliegende nächste Außenwelt, mit ihrer anschaulichen Realität, gewaltsam ein. Aber eben in der Besiegung dieses Eindrucks, in der Vernichtung seines Gaukelspiels, zeigt der Menschengeist seine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Lust und Genuß ihn ungerührt lassen, oder das Drohen und Wüten ergrimmter Feinde ihn nicht erschüttert, das Flehen irrender Freunde seinen Entschluß nicht wanken macht, die Truggestalten, mit denen verabredete Intriguen ihn umstellen, ihn unbewegt lassen, der Hohn der Thoren und des

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 16 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung".

Pöbels ihn nicht aus der Fassung bringt, noch irre macht an seinem eigenen Wert: dann scheint er unter dem Einfluß einer ihm allein sichtbaren Geisterwelt (und das ist die der Begriffe) zu stehen, vor welcher jene Allen offen daliegende, anschauliche Gegenwart wie ein Phantom zerfließt. — Was hingegen der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüt erteilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitverteilter, die ganze Erde umfassender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbiert und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbiert werden, und den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Wagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und infolgedessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen kann. Die Beschaffenheit des Gemütes aber, vermöge deren es diesem Gesetze gemäß sich bestimmen läßt und nicht, kraft der wirklich praktischen Vernunft, sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder Affekt (animi perturbatio) entsteht eben dadurch, daß eine auf unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahe tritt, daß sie uns alles übrige verdeckt, und wir nichts mehr als sie sehen können, wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehen, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den Briefstil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl, umgekehrt, das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehen, daß alte, längst schlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde niemand sich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüsten und aus der Fassung geraten, wenn die Vernunft ihm stets gegen-

wärtig erhielte, was eigentlich der Mensch ist: das großen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und stündlich preisgegebene, hilfsbedürftigste Wesen, το δειλοτατον ζωον, welches daher in beständiger Sorge und Furcht zu leben hat. Παν εστι ανθρωπος συμφορα (homo totus est calamitas) sagt schon Herodot.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktische leistet zunächst dies, daß sie das Einseitige und Zerstückelte der bloß anschauenden Erkenntnis wieder zusammensetzt und die Gegensätze, welche diese darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Resultat gewonnen wird. Z. B. fassen wir die schlechte Handlung eines Menschen ins Auge, so werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Not, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelst ihrer Begriffe, erwägt beides und führt zu dem Resultat, daß er durch angemessene Strafe gebändigt, eingeschränkt, gelenkt werden müsse.

Ich erinnere hier nochmals an Senecas Ausspruch: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie im vierten Buche dargethan wird, das Leiden positiver, der Genuß negativer Natur ist; so wird der, welcher die abstrakte oder Vernunfterkenntnis zur Richtschnur seines Thuns nimmt und demnach dessen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das Sustine et abstine sehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichste Schmerzlosigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften Freuden und Genüsse meistens zum Opfer bringt, eingedenk des Aristotelischen ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens). Daher borgt bei ihm stets die Zukunft von der Gegenwart; statt daß beim leichtsinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei jenem muß freilich die Vernunft meistens die Rolle eines grämlichen Mentors spielen und unablässig auf Entsagungen antragen, ohne dafür etwas anderes versprechen zu können, als eine ziemlich schmerzlose Existenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft, mittelst ihrer Begriffe, das Ganze des Lebens überblickt, dessen Ergebnis, im berechenbar glücklichsten Fall, kein anderes sein kann, als das besagte.

Dieses Streben nach einer schmerzlosen Existenz, soweit sie, durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und erlangter Erkenntnis der wahren Beschaffenheit

des Lebens, möglich sein möchte, hat, als es mit strenger Konsequenz und bis zum äußersten Extrem durchgeführt wurde, den Kynismus erzeugt, aus welchem nachher der Stoicismus hervorging; wie ich dies zu festerer Begründung der unser erstes Buch beschließenden Darstellung, hier mit wenigem ausführen will.

Alle Moralsysteme des Altertums, das Platonische allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückseligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenseit des Todes, sondern in dieser Welt. Denn sie ist ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt sie der Weise. Daher eben stammen die, besonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläuftigen Debatten und scharfen, stets erneuerten Untersuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für sich, zum glücklichen Leben hinreichend sei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weise auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich sei; oder ob es so weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probierstein einer Ethik dieser Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag sie das nicht; so leistet sie nicht, was sie soll, und ist zu verwerfen. So richtig, wie dem christlichen Standpunkt gemäß ist es mithin, daß Augustinus seiner Darlegung der Moralsysteme der Alten (De civ. Dei, Lib. XIX, c. 1) die Erklärung voranschickt: Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum. Ich will den angegebenen eudämonistischen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Aussprüche der Alten außer Zweifel setzen. Aristoteles sagt in der Eth. magna, I, 4: Ἡ ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus), womit zu vergleichen Eth. Nicom., I, 5. — Cic. Tusc., V, 1: Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad

philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach Plutarch (De repugn. stoic., c. 18) hat Chrysippos gesagt: Το κατα κακιαν ζῃν τῳ κακοδαιμονως ζῃν ταυτον εστι. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) — Ibid. c. 26: Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ' ἑαυτο, αλλ' ευδαιμονια. (Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.) — Stob. Ecl., Lib. II, c. 7: Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὑ ἑνεκα παντα πραττεται. (Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia.) — Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. (Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) — Arrian. diss. Epict., I, 4: Ἡ αρετη ταυτην εχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι. (Virtus profitetur, se felicitatem praestare.) — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108. Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.

Diesen Zweck des glücklichsten Lebens also setzte sich ebenfalls die Ethik der Kyniker; wie der Kaiser Julian ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὡσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζῃν κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας. (Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.) Nur aber schlugen die Kyniker zu diesem Ziel einen ganz besondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengesetzten: den der möglichst weitgetriebenen Entbehrung. Sie gingen nämlich von der Einsicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte versetzen, und das mühevolle, meistens vereitelte Streben diese zu erlangen, oder, wenn sie erlangt sind, die Furcht sie zu verlieren, endlich gar der Verlust selbst, viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten sie, um zum schmerzlosesten Leben zu gelangen, den Weg der größtmöglichsten Entbehrung, und flohen alle Genüsse, als Fallstricke, durch die man nachmals dem Schmerz über-

liefert würde. Danach aber konnten sie dem Glück und seinen Launen kühn Trotz bieten. Dies ist der Geist des Kynismus: deutlich spricht ihn Seneca aus, im achten Kapitel De tranquillitate animi: cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam. Sodann: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. — — — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — — — qui se fortuitis omnibus exuit. — — — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. Zu diesem letztern Satz ist die Parallelstelle die Anführung des Stobäos (Ecl. II, 7): Διογενης εφη νομιζειν όραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν· τουτον δ' ου δυναμαι βαλεειν κυνα λυσσητηρα. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) Denselben Geist des Kynismus bezeugt auch die Grabschrift des Diogenes, bei Suidas, voce Φιλισκος, und bei Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηρασκει μεν χαλκος ύπο χρονου· αλλα σον ουτι
  Κυδος ό πάς αιων, Διογενες, καθελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
  Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
  Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
  Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Der Grundgedanke des Kynismus ist demnach, daß das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden, das erträglichste, mithin zu erwählen sei; weil jede Hilfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demselben ursprünglich eigenen. Daher ist als der Kernausdruck seiner Lehre der Satz anzusehen. Διογενης εβοᾳ πολλακις λεγων, τον των ανθρωπων βιον ραδιον ύπο των θεων δεδοσθαι, αποκεκρυφθαι δε αυτον ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. (Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quae-

rentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. — Diog. Laert., VI, 2.) Ferner auch: Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζῃν ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθηριας προκρινων. (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — — — — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. — Ibid.) Demnach hatten die alten, echten Kyniker, Antisthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für allemal jedem Besitz, allen Bequemlichkeiten und Genüssen entsagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft sind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehen. Durch notdürftige Befriedigung der dringendesten Bedürfnisse und Entbehrung alles Ueberflüssigen gedachten sie leichtesten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten sie sich mit dem, was in Athen und Korinth so ziemlich umsonst zu haben war, wie Lupinen, Wasser, ein schlechtes Tribonion, Schnappsack und Knüttel, bettelten gelegentlich, so weit es hiezu nötig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfnisse hinausging. Unabhängigkeit, im weitesten Sinn, war ihre Absicht. Ihre Zeit brachten sie zu mit Ruhen, Umhergehen, Reden mit allen Menschen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorglosigkeit und große Heiterkeit. Da sie nun, bei dieser Lebensweise, kein eigenes Trachten, keine Absichten und Zwecke zu verfolgen hatten, also über das menschliche Treiben selbst hinausgehoben waren, dabei auch stets voller Muße genossen, eigneten sie, als Männer von erprobter Geistesstärke, sich trefflich, die Berater und Ermahner der übrigen zu werden. Daher sagt Apulejus (Florid., IV): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat; nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter. Auch hierin also, wie in so vielem andern, zeigen sie viele Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den besseren und echten unter diesen, deren Ideal man sich an dem Kapuziner

Christoph, in Manzonis berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt diese Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Ursache. Sie treffen im Resultat zusammen; aber der Grundgedanke beider ist ganz verschieden: bei den Mönchen ist er, wie bei den ihnen verwandten Saniassis, ein über das Leben hinausgestecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter sei, seine Wünsche und Bedürfnisse auf das Minimum herabzusetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches sogar unmöglich ist, da mit der Befriedigung die Wünsche und Bedürfnisse ins Unendliche wachsen; daher sie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichste Glückseligkeit in diesem Leben, zu erreichen, den Weg der Entsagung einschlugen, als den kürzesten und leichtesten: όθεν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην όδον (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert. VI, 9). — Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demut, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er, im Gegenteil, den Stolz und die Verachtung aller übrigen im Schilde führt:

> Sapiens uno minor est Jove, dives,
> Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
>
> *Hor.*

Hingegen trifft, dem Geiste der Sache nach, die Lebensansicht der Kyniker mit der des J. J. Rousseau, wie er sie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt, zusammen; da auch er uns zum rohen Naturzustande zurückführen möchte und das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glückseligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausschließlich praktische Philosophen: wenigstens ist mir keine Nachricht von ihrer theoretischen Philosophie bekannt.

Aus ihnen gingen nun die Stoiker dadurch hervor, daß sie das Praktische in ein Theoretisches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen sei nicht erfordert, sondern es reiche hin, daß man Besitz und Genuß beständig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls stehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn sie etwan eintrete, weder un-

erwartet sein, noch schwer fallen. Man könne immerhin alles haben und genießen; nur müsse man die Ueberzeugung von der Wertlosigkeit und Entbehrlichkeit solcher Güter einerseits, und von ihrer Unsicherheit und Hinfälligkeit andererseits stets gegenwärtig erhalten, mithin sie alle ganz gering schätzen, und allezeit bereit sein, sie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, sie wirklich entbehren müsse, zeige dadurch an, daß er, in seinem Herzen, sie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüstern zu werden, ganz aus seinem Gesichtskreis entfernen müsse. Der Weise hingegen erkenne, daß sie gar keine Güter seien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er sie, wenn sie sich darbieten, annehmen, ist jedoch stets bereit, sie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu lassen, wenn der Zufall, dem sie angehören, sie zurückfordert; weil sie των ουκ εφ᾽ ἡμιν sind. In diesem Sinne sagt Epiktet, Kap. 7, der Weise werde, gleich einem, der vom Schiffe ans Land gestiegen u. s. w., sich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen lassen, dabei jedoch stets bereit sein, sobald der Schiffer ruft, sie wieder gehen zu lassen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuts und der Unabhängigkeit, auf Kosten der Praxis, indem sie alles auf einen mentalen Prozeß zurückführten und durch Argumente, wie sie das erste Kapitel des Epiktet darbietet, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens heransophistizierten. Sie hatten aber dabei außer acht gelassen, daß alles Gewohnte zum Bedürfnis wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit sich spielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüsse zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiser, wenn er hungrig ist, auch nicht; und daß es zwischen Begehren und Entsagen kein Mittleres gibt. Sie aber glaubten sich dadurch mit ihren Grundsätzen abzufinden, daß sie, an einer luxuriösen römischen Tafel sitzend, kein Gericht ungekostet ließen, jedoch dabei versicherten, das wären samt und sonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, deutsch zu reden, daß sie aßen, tranken und sich einen guten Tag machten, dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr fastidiöse Gesichter schnitten und nur immer brav versicherten, sie machten sich den Teufel etwas aus der ganzen Fresserei. Dies war das Auskunftsmittel der Stoi-

ker: sie waren demnach bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr sie nun die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu. Der am Schlusse unsers ersten Buches gegebenen Auseinandersetzung derselben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unsystematisch abgefaßt sind, nach dem letzten Grunde jenes uns unablässig zugemuteten, unerschütterlichen Gleichmutes forschen; so finden wir keinen andern, als die Erkenntnis der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unserm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben wir nach einer richtigen Einsicht hierin unsere Ansprüche reguliert; so ist Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig sind. Dabei wird, besonders in den Kommentarien des Arrians, die Subreption begangen, daß alles was ουκ εφ' ἡμιν ist (d. h. nicht von uns abhängt), sofort auch ου προς ἡμας wäre (d. h. uns nichts anginge). Doch bleibt wahr, daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls stehen, mithin sobald er, diese Macht übend, sie uns entreißt, wir unglücklich sind, wenn wir unser Glück darin gesetzt haben. Diesem unwürdigen Schicksal soll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehen, vermöge dessen wir alle jene Güter nie als die unserigen betrachten, sondern nur als auf unbestimmte Zeit uns geliehen: nur so können wir sie eigentlich nie verlieren. Daher sagt Seneca (Ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit, und Diogenes Laertius (VII, 1. 87): Ισον δε εστι το κατ' αρετην ζῃν τῳ κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζῃν. (Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.) Hieher gehört besonders die Stelle in Arrians Epiktetäischen Abhandlungen, Bd. III, Kap. 24, 84—89; und speziell, als Beleg des § 16 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" in dieser Hinsicht von mir Gesagten, die Stelle: Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους, ibid. IV, 1. 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipa-

tiones generales rebus singularibus accommodare non possunt.) Desgleichen die Stelle im Antoninus (IV, 29): Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα, d. h.: „Wenn der ein Fremdling in der Welt ist, welcher nicht weiß, was es darin gibt; so ist es nicht weniger der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht." Auch Senecas elftes Kapitel De tranquillitate animi ist ein vollkommener Beleg dieser Ansicht. Die Meinung der Stoiker geht im ganzen dahin, daß wenn der Mensch dem Gaukelspiel des Glückes eine Weile zugesehen hat und nun seine Vernunft gebraucht, er sowohl den schnellen Wechsel der Würfel, als die innere Wertlosigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müsse. Ueberhaupt läßt die stoische Ansicht sich auch so ausdrücken: Unser Leiden entspringt allemal aus dem Mißverhältnis zwischen unseren Wünschen und dem Weltlauf. Daher muß eines dieser beiden geändert und dem andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unserer Macht steht (ουκ εφ' ἡμιν); so müssen wir unser Wollen und Wünschen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein ist εφ' ἡμιν. Dieses Anpassen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, also zur Natur der Dinge, wird sehr oft unter dem vieldeutigen κατα φυσιν ζῃν verstanden. Man sehe Arriani diss., II, 17. 21. 22. Ferner bezeichnet diese Ansicht Seneca (Ep. 119), indem er sagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. Auch Cicero (Tusc., IV, 26), durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. Desgleichen Arrian (IV, 1, 175): Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευῃ της επιθυμιας. (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.)

Als Belege dessen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμενως ζῃν der Stoiker gesagt habe, kann man die in der Historia philosophiae Graeco-Romanae von Ritter und Preller, § 398, zusammengestellten Anführungen betrachten: desgleichen den Ausspruch des Seneca (Ep. 31 und nochmals Ep. 54): Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi. Den Geist der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich diese Stelle des Seneca (Ep. 92): Quid est beata vita? Securitas et

perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. Ein zusammenhängendes Studium der Stoiker wird jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik, eben wie der des Kynismus, aus welchem sie entsprungen, durchaus kein anderer ist, als ein möglichst schmerzloses und dadurch möglichst glückliches Leben; woraus folgt, daß die stoische Moral nur eine besondere Art des Eudämonismus ist. Sie hat nicht, wie die indische, die christliche, selbst die platonische Ethik, eine metaphysische Tendenz, einen transcendenten Zweck, sondern einen völlig immanenten, in diesem Leben erreichbaren: die Unerschütterlichkeit (αταραξια) und ungetrübte Glückseligkeit des Weisen, den nichts anfechten kann. Doch ist nicht zu leugnen, daß die späteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen diesen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketische Tendenz verraten, welches dem damals schon sich verbreitenden christlichen und überhaupt orientalischen Geiste zuzuschreiben ist. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene αταραξια, in der Nähe und ernstlich betrachten; so finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glücks sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehen hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr viel kleiner ist, als unsere Anticipation beider ihn uns vorzuspiegeln pflegt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe, sich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehen. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüt abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrat, Hochmut und Narrheit der Menschen.

Ich bemerke noch, daß die καθηκοντα der Stoiker, welche Cicero officia übersetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder das, was zu thun der Sache angemessen ist, englisch incumbencies, italienisch quel che tocca a me di fare, o

di lasciare, also überhaupt was einem vernünftigen Menschen zu thun zukommt. Man sehe Diog. Laert. VII, 1. 109. — Endlich den Pantheismus der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu so manchen Kapuzinaden Arrians paßt, spricht auf das deutlichste Seneca aus: Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

Kapitel 17.*)

Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen.

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Tiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinander getreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich übereinander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter teilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Tiere, rüstig und wohlgemut, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum erstenmale zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum erstenmale mit Bewußtsein dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik; er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Be-

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 15 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“.

wußtseins freilich nimmt auch er sich als etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll. — Diesem gemäß sagt auch Aristoteles im Eingang seiner Metaphysik: Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern, und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrierender Teil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische, oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenngleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und

dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicher stellen könnte, so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten; und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre: denn das Interesse am Dasein der Götter verschwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntschaft mit ihnen, bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Dasein von Göttern nachweisen; so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfnis des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer satirisch gelaunt ist hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfnis zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Uebersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen wertvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfnis die metaphysische

Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und daß die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im stande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konzeptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfnis des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben gibt: die Priester. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu warten, bis die Urteilskraft reif ist; so würden ihre Privilegien nicht bestehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfnis der Menschen zieht, machen die aus, welche von der Philosophie leben: bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neueren Professoren der Philosophie. Aristoteles zählt (Metaph., II, 2) den Aristipp unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertius (II, 65), daß nämlich er der erste unten den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen ließ: weshalb auch Sokrates ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neueren sind die, welche von der Philosophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen, ganz andere, als die, welche für die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede echte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel

Schatten werfen und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann, nach Maßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände, bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignorieren, Sekretieren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunzieren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durchs Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß sie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philosophie gelebt, während jener für diese lebte. Ist er aber tot; da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maßstab sich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß, zum erstenmale wieder, seit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspizien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König tot, so sehen wir auch schon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modifizieren, kastrieren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren; so daß ihn Campe in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner Familie bei ihm zu leben (Ring, Ansichten aus Kants Leben, S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten, im tiefsten Grunde ihres Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung, oder Leitung, sich bloß auf die Kathederphilosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf

der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseins und irgend ein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. — Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Roheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphysik für alle ausreichen kann; daher wir bei den zivilisierten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urteil erfordern; so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Zivilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche

Offenbarung, welche dokumentiert wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen oder dem Aehnliches. Suchen sie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen sie andere Argumente; so machen sie schon einen Uebergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vorteil bringt. Denn ihnen gibt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältnis zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von diesen haben ihre Verbreitung zum Teil dieser letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich geteilt und zwar mit so entschiedener Herrschaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind, jede in ihrem Bezirke, herrschend, die der ersten Art hingegen höchstens toleriert, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwert nicht wert hält; wiewohl, wo es nötig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches

Experiment ist; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermutet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliierten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterscharen, und was mehr als alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Und bei solchem Reichtum an Mitteln noch die Beistimmung armseliger Philosophen zu verlangen, müßte sie habsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer sein, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen

sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stempel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christentums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Diese ihre allegorische Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung; statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie, in Hinsicht auf das Praktische, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; so verheißt die Religion denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seligkeit. Wir sehen also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfnis der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, teils nämlich zum praktischen Behuf als Leitstern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; teils als unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das menschliche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große

Wert derselben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι (vulgus philosophum esse impossibile est) sagt schon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik, und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. — Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht auch der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christentum sensu proprio wahr haben: in diesem Sinne wollen die ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten; wobei sie, den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber einen schweren Stand haben. Die anderen hingegen suchen alles eigentümlich Christliche hinauszuexegesieren; wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judentum, oder höchstens seichter Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christentum durchaus fremd ist. Ueberdies versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung *in sich selbst* hat, also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegeneinander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft: sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit.

Beiden Arten der Metaphysik wäre es am zuträglichsten, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholensten ist dies in unsern Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten Religionsphilosophie, welche, als eine Art

Gnosis, bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloß aus der Religion die Metaphysik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eisen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen sind dem Volke notwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit sich entgegenstellen wollen, so müssen sie mit möglichster Schonung beiseite geschoben werden. Und zu verlangen, daß sogar ein großer Geist — ein Shakespeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion impliciter, bona fide et sensu proprio zu seiner Ueberzeugung mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Wert einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher sein, als ich, bei meinem Philosophieren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß

gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beschränken und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers J. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie, und sodann allmählich durch mehrere englische und französische Gelehrte, so daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichnis der besten Schriften über diese Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider ist uns Csoma Körösi, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studieren, viele Jahre in Tibet und besonders in den buddhaistischen Klöstern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfing, den Ertrag seiner Forschungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwischen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in seinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur selbst referierte Stellen lese, z. B. folgende Unterredung des sterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.)*)

---

*) „Es findet sich eine Beschreibung ihrer Unterredung, deren Gegenstand die Schöpfung ist, — durch wen die Welt hervorgebracht sei? Buddha richtet mehrere

Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in dem, was in jedem Betracht sein sollte. Die Kraft, vermöge welcher das Christentum zunächst das Judentum und dann das griechische und römische Heidentum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständnis, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judentum und Heidentum optimistisch waren. Jene von jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfnis der Erlösung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und Philosophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellekt als ein Rätsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, daß diesem nicht so sein könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin notwendiges Wesen wäre. Denn dies besagt, daß sie mit einer so großen Notwendigkeit existiere, daß neben derselben jede andere, unserm Verstande als solche faßliche Notwendigkeit wie ein

Fragen an Brahma: ob er es gewesen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieser oder jener Eigenschaft begabt habe? ob er es gewesen, der die verschiedenen Umwälzungen zur Zerstörung und Wiederherstellung der Welt verursacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er selbst den Buddha, wie die Welt hervorgebracht sei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moralischen Werken animalischer Wesen zugeschrieben, und wird gesagt, daß alles in der Welt bloße Illusion sei, keine Realität in den Dingen, alles leer. Der also in Buddhas Lehre unterrichtete Brahma wird sein Anhänger."

Zufall aussehen müßte: sie wäre nämlich alsdann etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein dergestalt in sich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angibt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar eins wären, dessen Nichtsein daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also etwas, dessen Nichtsein, oder Anderssein, völlig undenkbar sein müßte, welches mithin sich so wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir selbst Teile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo dasein könnte; so müßte unser und ihr Dasein, nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Rätsel darzustellen, sich, im Gegenteil, noch viel mehr von selbst verstehen, als daß 2mal 2 = 4 ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei, und so sei, wie sie ist: mithin müßten wir ihres Daseins als solchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, so wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden.

Diesem allen ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Tiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches alles endlich in den zum Philosophieren geeigneten Köpfen sich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei, wie ihr Dasein. Daher also ist die Spinozistische Ansicht derselben als eines absolut notwendigen Wesens, d. h. als etwas, das schlechterdings und in jedem Sinn sein sollte

und müßte, eine falsche. Geht doch selbst der einfache Theismus, in seinem kosmologischen Beweise, stillschweigend davon aus, daß er vom Dasein der Welt auf ihr vorheriges Nichtsein schließt: er nimmt sie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eigenen Vorteil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouverture zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergibt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus sein darf. — Die soeben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophieren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältnis zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht sein sollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entstehen kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehen, indem wir meinen, daß was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das Böse zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, etwas aus Nichts zu machen; indem sie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorginge (siehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", III, S. 58 f. [2. Aufl. S. 57 f.]). Sodann das Uebel suchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Notwendigkeit zur Last legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böse

aber ist bloß das Von-sich-auf-einen-andern-schieben des jedesmaligen Uebels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifizieren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübselige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, notwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein ebenso notwendig müßte eine solche Erklärung, gesetzt man gelangte wirklich so weit, sie geben zu können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings nie zu erreichen ist, sondern, eben wie die Grenzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß sämtliche wirkende Ursachen, aus denen man alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elastizität, Wärme, Elektrizität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung;

wonach es dann keine noch so gering geschätzte Thonscherbe gibt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre. Also diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur relativ sein kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Rätsels der Dinge und zum wahren Verständnis der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag; sondern daß die physische Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte. Der erste Schritt hiezu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen Physik und Metaphysik, zum deutlichen Bewußtsein bringt und festhält. Er beruht im allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Eben weil Kant das letztere für schlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphysik, sondern bloß immanente Erkenntnis, d. h. bloße Physik, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch anticipierend, hervorheben, daß Kant, in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehns der Freiheit mit der Notwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktischen Vernunft, S. 224—231 der Rosenkranzischen Ausgabe) darthut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als notwendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehen werden müsse; und in gleichem Sinne sagt er, § 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung,

das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können." Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. — Von dieser anticipierenden Abschweifung kehre ich zurück zu unserer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Physik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich sage also: physisch ist freilich alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel wie letzteres: denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elastizität und Schwere sei, — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasierte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendeste Erscheinung frappiert werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist ebenso geheimnisvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zusammenzubringen, zu klassifizieren. — Eine Physik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im einzelnen aus Ursachen und

im allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamarck, Cabanis und zu dem in diesen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Andern zu verbergen, daß sie die Hauptsache, ohne weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehen sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dies ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehen; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, Aristoteles, so sehr er auch zur Empirie geneigt und von Platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: er sagt: Ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστεκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ᾗ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1. Eine solche absolute Physik, wie oben beschrieben, welche für keine Metaphysik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch, auf dieser hohen Stelle, sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengießer, den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft erteilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müßte eine solche für die Ethik zerstörend sein, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt dies in Wahrheit nur von einer

Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntnis, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das notwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „Ich glaube an eine Metaphysik.“ In dieser Hinsicht ist es wichtig und notwendig, daß man sich von der Unhaltbarkeit einer absoluten Physik überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche Naturalismus, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieser Hinsicht, allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und so lange sie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muß, ist daraus erklärlich, daß der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unsern Willen, uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisiert, welche eine ganz andere, als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie uns eben nicht den Kern, sondern nur die äußere Schale derselben zeigt, geschieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrtum zu rektifizieren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt, welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten dawar, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, sogar oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektrizität, und dringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst, auf dem empirischen Wege selbst, dadurch hervor, daß jede physikalische Erklärung das Einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wissen, ins Unendliche rückwärts läuft, so daß schlechthin keine jemals die erste sein

konnte. Sodann aber wird die Wirksamkeit jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz, und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehen bleibt. Dieses Unerklärliche aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, zurückgeführt werden, verrät eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendesten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, ebensowohl vorhanden ist, gibt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt, sowohl seinem objektiven Dasein überhaupt, als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseins nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist; wie dies § 7 des ersten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" auseinandergesetzt und daselbst dargethan worden, daß nichts täppischer sein kann, als daß man, nach Weise aller Materialisten, das Objektive unbesehens als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen- und Apothekerlehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm, in seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich, und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle anderen Qualitäten nur Erscheinungen derselben sein können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte,

unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Teilbarkeit der Materie, und dieses alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum erstenmal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein; so wenig, wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntnis der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja, wenn selbst einer alle Planeten sämtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik gethan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der Physik das Bedürfnis einer Metaphysik immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntnis der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto rätselhafter sich darstellt. Dies alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehen wir heutzutage die Schale der Natur auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur, so hören sie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache

und klauben an ihren Schalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfgucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art ebenso verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend; so sind jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeinen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahndend, daß zwischen der Erscheinung und dem sich darin Manifestierenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntnis und genaue Grenzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird, und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewußtsein geschöpft werden können; — ohne welches alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinaus kann, also nicht weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntnis die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist: daher soll keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntnis aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in demselben Maße, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

„Du führst die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder

Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:
— — — — — — — — — —
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich."

Was nun endlich die Quelle, oder das Fundament der metaphysischen Erkenntnis betrifft; so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Voraussetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntnis das erste sein: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentierten Begriffen operieren, und doch zu einem völlig sichern und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie Kant genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältnissen, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisiert und kontrolliert werden können, entweder arithmetisch, mittelst Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittelst der von Kant sogenannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Notwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund, u. s. w. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs; sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen, und, da sie nicht, wie die mathematischen, das bloß Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten; so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinge. Denn

aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloßen formalen Teil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtsein tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahrung Zusammenhang zu erteilen, nicht aber sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntnis freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntnis also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, gibt bloß einen Teil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt sein kann; so muß auch sie empirische Erkenntnisquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik notwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er § 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntnis nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträtseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignorieren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Er-

fahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hilfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die Apriorität eines Teils der menschlichen Erkenntnis wird von ihr als eine gegebene Thatsache aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtsein seiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, transcendental zum Unterschiede von transcendent, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend", und seinen Gegensatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., heutzutage die Affen der Philosophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun ist die Erkenntnisquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern ebensowohl die innere; ja, ihr Eigentümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im „Willen in der Natur", unter der Rubrik „Physische Astronomie" ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicherweise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntnis a priori möglich ist: diese bleibt das Eigentum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur das lehren, was jeder schon von selbst, nur nicht deutlich, weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntnis a priori ableiten. Durch dieses Eingeständnis gibt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Mißverständnis beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysi-

schen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe ebensosehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie u. s. f. trifft, und sogar die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellektes es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften stets modifiziert werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im ganzen und allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen Metaphysik verdienen? — Sie kann es nicht etwan so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben, nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es gibt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnisformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegeneinander abgrenzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; so läßt sich wenigstens

im allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt. Und wenngleich keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann; so trägt andererseits doch jeder dieses in sich, ja, ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich Kants größtes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben. Dieser kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen und, als ein ens extramundanum, für sich betrachtet werden, sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufschlüsse über sie erteilen, welche sonst nicht ins Bewußtsein kommen. In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transcendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntnis, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständnis der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck Kant dargethan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung

der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in Bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung, die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts anderes, als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben gerät, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werte der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastierendesten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird,

wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnizische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut notwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolffischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existentia und Essentia habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus diesen, im Konflikt mit den Motiven, streng notwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprozesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte; und so ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muß ich in Abrede stellen, daß auf dasselbe irgend eine Lehre meiner Philosophie redlicherweise einzutragen sein würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird; so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Rätsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastierenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet: sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntnis überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels

der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt: daher müssen wir uns alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die ersten, Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Prozeß, den Gründen, Motiven, oder sonst was, infolge welcher die Welt daraus hervor geht, oder quillt, oder fällt, oder produziert, ins Dasein gesetzt, „entlassen" und hinauskomplimentiert wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Charlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten fünfzig Jahre zu urteilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehn,

ausgehen: jede so gewonnene Erkenntnis muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mitteilbar sein: denn nur die normale Gehirnerkenntnis ist mitteilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte, so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung toleriert, daß sie sich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mitteilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegierte Metaphysik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studiertem, feierlich ernsten Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des Problems der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der notwendige Ausgangspunkt zu allem echten Philosophieren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: „Dies eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vorteil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mitteilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beein-

trächtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegierten Metaphysik Grenzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker aufeinander zu hetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gassen, — in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichnis aller Verbrechen, die wirklich das Christentum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Wagschale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphysik betrifft, so hat sie nur eine einzige: denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung wahr zu sein. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwan die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar wertlos sein müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen andern Maßstab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit; ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

Lenaus sämtliche Werke. Mit Einleitung von Anastasius Grün. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Lessings sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Hugo Göring. In 20 Leinenbänden à 1 Mark.

Manzoni, Die Verlobten. Deutsch von E. von Bülow. Mit Einleitung von L. Fränkel. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Molières ausgewählte Werke. Deutsch von F. S Bierling. Mit Einleitung von Paul Lindau. In 3 Leinenbänden à 1 Mark.

Nibelungen- und Gudrunlied. Nibelungen, übersetzt und mit Einleitung von Roman Werner. Gudrun, übersetzt und mit Einleitung v. Fritz Lemmermayer In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Platens gesammelte Werke. Mit Einleitung von Karl Goedeke. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Racines sämtliche dramatische Werke. In deutscher Uebersetzung. Mit Einleitung von Heinrich Welti. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Rousseaus ausgewählte Werke. Deutsch von J. G. Heusinger u. a. Mit Einleitung. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Schillers sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Karl Goedeke. In 15 Leinenbänden à 1 Mark.

Schopenhauers sämtliche Werke. Mit Einleitung von Rudolf Steiner. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Shakespeares dramatische Werke. Uebersetzt von Schlegel, Kauffmann, Voß. Revidiert und mit Einleitungen von Max Koch. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Slavische Anthologie. In deutschen Uebersetzungen. Mit Einleitung von Gregor Krek. 1 Leinenband 1 Mark.

Sophokles' sämtliche Werke. Uebersetzt und eingeleitet von Leo Türkheim. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Spanisches Theater. Uebersetzt und eingeleitet von A. F. Graf von Schack. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tassos Befreites Jerusalem. Deutsch von J. D. Gries. Mit Einleitung von Hermann Fleischer. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tegnérs ausgewählte Werke. Deutsch von G. Zeller und J. Minding. Mit Einleitung von Werner Söderhjelm. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tiecks ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Heinrich Welti. In 8 Leinenbänden à 1 Mark.

Uhlands gesammelte Werke. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder. Herausgegeben von Ludwig Uhland. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Wielands ausgewählte Werke. Mit Einleitung v. Franz Muncker. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Schopenhauer, Arthur,

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwölf Bänden

Bd.: 4

[ca. 1895]